

الدكتور توفيق الطويل  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

# أسس الفلسفة

الطبعة الثالثة

مراجعة وموسعة

4

ملتزمة النشر والطبع  
مكتبة النهضة المصرية  
قاهرة - مصر

## مقدمة الطبعة الثالثة

أدركت هذه الطبعة إضافات كان من أظورها تَضَمُّنُها نصيب الفلسفات المعاصرة ؛ وقد تناولناها كما بدت في الفلسفة العملية ، والمادية الجدلية ، والوجودية ، والوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> ، ورأينا كيف انصرفت كلها عن دراسة الوجود بإطلاق ، واهتمت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث في الإنسان وحياته الواقعية ؛ بل مضينا مع الفلسفات التقليدية الكلاسيكية من المثالية ، والواقعية ، والعقلية ، والحدسية ، والتجريبية<sup>(٢)</sup> ، حتى آخر تطوراتها في وقتنا الحاضر .

وكان طبيعياً أن يقتضينا خفيق المقام والتساع آفاق الموضوع ، وتنوع المذاهب وتعدد اتجاهاتها ، أن نتوخى الإيجاز في عرضها ومناقشة مقوماتها ، حتى يتسنى لنا أن نلّم بهذا التيفيض من الفلسفات في مثل هذا الكتاب .

وقد عرف بالتطورات التي أدركت هذه الطبعة بعض الأصدقاء ، فطالب إلى إحداهم أن أمتد ما مضى الفلسفات الكلاسيكية من كتابي ، اكتفاء بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل في اتجاهاتها المعاصرة ؛ راعني هذا الرأي لأنني سمعت ما يشبهه من بعض تلامذتي الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة ؛ من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلاً ، لأعرض ما قبل في التفسير من تاريخ الفلسفة ، وما حُرِفَ من وجوه الإغراء بدراسته ، عسى أن نقبين خلال ذلك وجه الحق في هذه المسألة :

اشتد الكلف بالماضي والعمل على إحياء تراثه عند رواد الفكر الأوروبي

(١) هي على الترتيب : Existentialism — Dialectic materialism — Pragmatism

Logical positivism

(٢) هي على الترتيب : Intuitionism — Rationalism — Realism — Idealism

Empiricism

الحديث في عصر النهضة ، فقد هذا لنشأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح ، ثم تولاهم  
 الفئور من الماضي حين ساورهم الغمان بأن الإجماع بقراته يسوق البحث التاريخي  
 من الحقيقة ، وبمرقل طلاقة الفكر الحر ، وبدت هذه الظاهرة في مطلع القرن  
 السابع عشر عند الذين انصرفوا عن إحياء الماضي ونزعوا إلى إنشاء فلسفة جديدة  
 مبتكرة ، إذ خشي جمهورهم من هذا الماضي الذي يريد أن يستمر حياً في الحاضر  
 وأن يعيش أبداً ، راضقوا منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه  
 « ديكارت » وهو يمد بناء الفلسفة ليجمعه من قوى الماضي — غيا يرى أنه  
 إميل برية E. Bréhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالانصراف عن الماضي  
 وحذروا من منية التشيع له ، وطالبوا بالتهيؤ لاستقبال الدنيا في بكارتها متعددة  
 متطورة على الدوام أبداً .

وإلى ما يقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمى الحديث ، فأوجب  
 « فرنسيس بيكون + ١٦٢٣ F. Bacon في الجانب السلبى من منهجه التجريبي  
 أن يُظهر الباحث عقله من « أركان المسرح » حتى لا يفتيد بقرات الماضي ويحمد  
 عند آراء الأغيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ في أولى قواعده منهجه العقلى  
 على أن يُنبه الباحث إلى ضرورة الأفتزاز بعقله واعتبار وضوح الأفكار وجلالها  
 مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا انتفت السكتب القديمة والسلطة السككسية  
 مصدراً للحقيقة<sup>(١)</sup> ، وهكذا كان انجاء جبهة المفكرين في هذه الفترة ، ذهبوا  
 إلى القول بأن استمرار الماضي حياً في الحاضر يضلل العقل ويسوق طلاقة الفكر .  
 على أن هذه الفترة التى اشتد فيها الهجوم على الاهتمام بماضى التفكير الفلسفى ،  
 لم نعدم منصفين بقدرون الاستماعة بالتفكير الماضى في مجال البحث عن الحقيقة ،  
 وكان في مقدمة هؤلاء « لينتز » + ١٧١٥ Leibnitz الديكارتى الذى عدّه  
 مؤرخو الفلسفة من أنواع مذهب النوفيقى والاختيار Eclecticism وهو المذهب

الذى يمكن اعتباره في صورته للترجمة رجماً للغاوى في الاستخفاف بماضى التفكير ،  
 لأنه أصلاً يندطوى على الخلو في الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقتصر بالحرص على تقدير  
 ترانه والانتفاع بكنوزه . وقد بحث هذا المذهب في القرن الماضي « فكتور كوزان »  
 + ١٨٦٧ V. Cousin وجدّه مع أتباعه في الترويج له ، وذهب إلى أبعد مما ذهب  
 صاحبه « لينتز » إذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن  
 السابقين من أعلامها لم يُبَيِّنُوا خلفائهم مجالاً للبحث ، ولم يتركوا في ميدان الفكر  
 شيئاً يمكن كشفه والعتور عليه ، فحسب الفيلسوف منهم أن يستبعد من  
 مذاهبها المعروفة ما تتضمن من وجوه الباطل ، وأن يُبقي على ما تنطوى عليه من  
 عناصر الحق ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض وينشئ منها خلفاً  
 جديداً ! وبهذا المذهب تفنى الفلسفة في تاريخها ، ويندوب حاضرها ومستقبلها  
 في ماضيها ، ويوصد بهذا باب التجديد والإبداع الحقيقي .



وتصفيّاً على ما أسلفنا نقول إن في كلتا الوجهتين من النظائر غلوّاً يندوبها من  
 جانب المقول ، فذهب التوفيق يظهر عادة بعد الفترات التي تصب بالتفكير الشائع  
 البناء ، يقف أمامه الخلف مشدوهاً فلا يدري أين سبيل التجديد والإبداع ،  
 وعندئذ يمتنع معرض الماضي وتخبر ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض  
 حتى أن تستوى مذهباً جديداً . . . وحسب هذا المذهب قصوراً ونقصاً أنه يعمق  
 الإبداع الحقيقي في التفكير الفلسفي ، إذ الأصل في كل مذهب - فيما يقول  
 البعض - أنه كلٌّ متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب  
 جديد من فكر مسلوخة من مذاهب مختلفة متنافرة . . . ؟ إن الفكر متجدد  
 متطور على الدوام أبداً ، فليبق باب الفيلسوف الصحيح مفتوحاً على مصراعيه ،  
 وليس يمنع هذا من الانتفاع بتراث الماضي والإفادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن

السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا غلطاتهم مجالاً لبحث فضلال مبين  
يمرّق للتفكير ويمرّق لملاقة العقل لاجتماعه .

أما حالة رواد الفكر الحديث على ماضي التفكير الفلسفي ، فقد كان لها  
ما يبررها في ذلك العصر ، إذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد »  
السلطة الدينية — ممثلة في أرسطو — و « طغيان » السلطة الدينية — ممثلة في  
الكنيسة — وتطلّعوا إلى أن ينقلوا العقل الجديد من الجحود والركود إلى الحركة  
والحيوة ، ومن التقاليد والحماكة إلى التجديد والإبداع ، وقد لا يبدو الحق من  
يقول إن هذه الظاهرة كانت واعدة عصرها ، وأنها بوضوحها القديم قد انتهت  
بانتهاز مبرراتها .

\*\*\*

والأدنى إلى منطقي العقل أن تقول مع « ليون روبان » Leon Robin  
إن إغفال ماضي التفكير ميسور في العلم مستحيل في الفلسفة ، لأن تاريخ العلم  
تختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال في تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة  
فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف في تجديد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يبدو  
على مجرد التوسع في المعرفة ، والمشكلات التي أثارها القديس من الفلسفة لم تزل  
بعد باقية وستظل باقية أبداً ، لم تغيب موضوعاتها وإن طعمها البحث بتناقص  
جديدة ؛ أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضي العلم ، هو الجزء  
القاني من المحاولات التي قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد  
الذي أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضي يُشبع  
وغبة الطامع في التوسع في المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه  
يُكوّن جزءاً منها ، ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها (١) .

(١) L. Robin, La Pensée Grecque et les Origines de L'Esprit Scientifique

1932 - p. 5 - 6.

نقل إلى الإنجليزية M.R. Dobie تحت عنوان : (Greek Thought & the Origines of the Scientific Spirit 1928 - p. 4).

والباحث في ماضي الفلسفة كلما توغل في مجاهله صادفته في كل لحظة من  
الاصطلاحات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، وإن تتجلى مرة أخرى فيما  
بعد ، والارتداد إلى هذا الماضي لا يسوق طلاقة العقل ، وإنما يشجع على تحرير  
الفكر ويساعد على تقويض الأفكار التي يموزها التمهيص ، ويحول دون التسرع  
في إصدار الأحكام المبسرة فيما يقول « إميل برييه »<sup>(١)</sup> إنه يقفنا على التفكير  
البناء الشامخ ويضربنا بحب الحقيقة ويملأنا مناهج كشفها ، ويثير فينا روح  
البحث النزيه والتفكير الدقيق ، إنه يكشف عن المحاولات التي قام بها الفلاسفة  
رغبة في حل الإشكالات التي عرضت لهم ، ويؤدي إلى الإلمام بمواضع الخطأ  
في محاولاتهم ، ومواطن القوة في تفكيرهم ، ويثير في النفس النقد الحر ... إن في  
وسع دارس العلم أن يقع بالتأنيج - النظريات - التي انتهت إليها مباحث  
العلماء دون الرجوع إلى تطور التفكير الذي أسلم إليها ، لأن ماضي العلم هو الجزء  
الفاني من العلم<sup>(٢)</sup> - كما قلنا من قبل - أما دارس الفلسفة فإنه لا يستطيع قط  
أن يستغنى عن ماضيها ، لأن هذا الماضي يكون جزءاً منها ويشترك معها في  
موضوع واحد ، والجديد في الفلسفة يقوم في العادة على قديم ، وإذا نزع أصحاب  
الجديد إلى تقويض القديم أصلاً في أن يقيموا بناءهم جديداً من كل وجه ، تبينوا  
آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد الحارث - متى  
كان ملماً بـماضي الفلسفة - أن كثيراً من الحلول التي قدمها لحل المشكلات  
السابقون من الفلاسفة ، يخرق قوة وينبض حياة ، وقد يبدو أمام المطلق السليم  
أصح وأسلم من كثير من الحلول التي يقدمها لهذه المشكلات المعاصرون من

(١) E. Bréhier, L'Hist. de La Philosophie Vol - 1 p.1

(٢) ومع هذا تفتى جامعات العالم المتمدنين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لي منذ عشر  
سنوات A.C. Crombie المدرس بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ، إن جامعتي كناخر  
جامعات الدنيا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وإنما تخصص له قسماً department  
بهية تدريس بكامله ... !



الفلاسفة<sup>(١)</sup> بل إن لفلاسفة الدين حاربوا الماضي كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضي وراثته<sup>(٢)</sup> وفي مقدمة هؤلاء كبيرهم «ديكارت» أبو الفلسفة الأوربية الحديثة، ذلك الرجل الذي لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائن من كان<sup>(٣)</sup>. والذي أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده<sup>(٤)</sup> وأن يأخذ مكان أرسطو في مدارس العالم المسيحي... والذي أراد بقصة المدفأة<sup>(٥)</sup> أن يستبعد كل الجاهود التي بهذا الفلسفة من قبل، وأن يستأنف الفلسفة وكأن أحداً قبله لم يفلسف، وأن يحدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول استاذنا «الكسندر كواريه»<sup>(٦)</sup> هل انقطعت صلة هذا الفيلسوف بالماضي الذي كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة...؟ كلا فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء، أنشأها على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية التي جددت في هدمها، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس «أوغسطين» + ٤٣٠ والقديس «أنسيلم» + ١١٠٩ و«دتر سكوت» + ١٣٠٨ ومن إليهم من فلسفة المصور الوسطى، ليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضي وروحه، وأن الماضي كان له تأثيره الخلقى النفاذ على فلسفته...؟ والفريب أنه يمتزج هو نفسه — مع جلته على الماضي — بأن منهجه يقتضى أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضي (والحاضر) بعد أن يقوم بفحصه واختباره بعقله حتى يتسنى له أن يستبعد

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة في يوم بارد أن المصنوعات التي اشترك في صنعها كثيرون، نجى أقل كالا من المصنوعات التي أخرجه صانع واحد، والبيت الذي يشيده بناء واحد يبدو أكثر من بيت يشارك في بنائه كثيرون، والمدينة التي تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاماً من المدينة التي تقام دفعة واحدة؛ وكذلك الحال في العلوم، شارك في تكوينها على مر العصور كثيرون، فجاءت خلواً من اليقين، وحملت بالأخطاء والأفابل، ومن هنا وجب أن ينهض بإعادة بنائها فرد واحد...!! وقد شرع هو في النهوض بهذا العمل...!

(٢) A. Koyré, Trois Leçons sur Descartes 1937 — p. 9 & 24.

انظر ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم: ثلاثة دروس في ديكارت

الباطل منه ويبقى على الحق فيه ... ! وفي قصة سلة التفاح التي وردت في خطابه  
إلى الأب ميلان<sup>(١)</sup> ما يشهد بما نقول .

إن تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجهات النظر التي قبلت في موضوعات  
البحث الفلسفي ، من هنا مستحاجة المشتغلين بالفلسفة إلى الاعتراف من معينه  
والاستمانة بترائه على الخلق العبقري الأصيل ، وبالرجوع إليه يعرف دارس  
الفلسفة بدء التفكير في كل مشكلة تعرض له ، ويُلمّ بالتطورات التي أدركت  
هذا التفكير ، والحلول التي قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله  
كفيل بأن يشير في نفسه روح النقد الحر ، وبفريه بمحبة الحقيقة ، ويدفعه إلى  
الاستمالة بالقيم العليا من حق وخير وجمال .

من أجل هذا وغيره — مما أسلفنا — توخينا أن نجتمع في كتابنا الحلول  
التي قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على السواء ، ولم نجد  
في حاضر الفلسفة ما ينفي عن ماضيها ، بل آثرنا أن نتمل من معين الماضي الذي  
يجري فياضاً متجدداً مع كل عبقري في أي عصر من عصور التاريخ ، وإنا نترجو  
أن يتكفل هذا التراث الفني الخصب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة  
الطريق إلى الأصالة والإبداع .

نورفيس الطربيل

أكتوبر ١٩٥٨

---

(١) يقول إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد متلف البعض الآخر ، فإذا تفعل  
لتخلص من الفاسد إلا أن تفرغ السلة كلها ، وتأخذ في فحص التفاح واحدة واحدة ، لتعيد  
السليم منه إلى السلة وتطرح التالف بعيداً عنها — والمعنى واضح فالسلة هي العقل والتفاح هو الأفكار  
التي تملأه — انظر ص ٢٤٣ من هذا الكتاب .



## مقدمة الطبعة الثانية

هذه طبعة مُنقَّحة مُوسَّعة ، تضمَّنت إضافاتٍ تجاوزت ثلث حجم الكتاب في طبعته الأولى ، وانصبَّ أكثر هذه الإضافات على الفلسفات المعاصرة — وقد كان حظها من الطبعة الأولى ضئيلاً ؛ ويزيد هذه الإضافات تبريراً قولنا في مقدمة طبعتنا السابقة «إن نطاق البحث من السعة بحيث يقتدر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نتوخَّى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كناذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشري في حل ما يطرأ من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات النقل في كل موضوع » .

وإني لأرجو الآن — والكتاب في طريقه إلى أيدي قرائه — أن أكون قد أصبْتُ من التوفيق ، لِمَاء ما اسْتَنْزَعْتُ من جهد ، واحتملت من عناء ...  
والكمال لله أولاً وآخرأ ؟

## مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتابٌ أُجِلت فيه أسس الفلسفة وأصولها ، في محاولةٍ أريد بها توخّي الدقة في الدراسة وتحرّي البساطة والوضوح ، في غير ابتذالٍ يُخرج الكتاب عن نطاق البحث الطلي ؛ وقد حرصنا على الإحاطة والشمول الذي يحتمله بحث يتأى به صاحبه عن الدراسة السطحية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، ونحربنا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نستبعد التحيز من حسابنا ، فلا نغنى محاسن المذهب ونحن في غمرة الكشف من مأخذه ، ولا نأفل عن وجوه التفاهت فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ، فليس أضلّ عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جملةً وتفصيلاً ، إذ بالذات ما بلغ ضيق الباحث بمذهبٍ ما — أو حتى بالأسس التي يقوم عليها مذهبٌ ما — فإنه واجدٌ في ثناياه بعض ما يروقه ويرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان مثاراً للإعجاب «باحث النصف ، إن مواضع الضعف لا يتنافى وجودها مع موطن الإعجاب ، ومنهج البحث العلمي لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهي تنشأ الحقيقة في مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأي نزاع يقوم بين الفلاسفة ، لأنه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح في حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعي الذي يستقنى التجربة ولا يُذعن لغير جوابها ، فالأستاذ آير A. J. Ayer — أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن — يصرح في كتاب من كتبه — يُعتبر اليوم على صغر حجمه إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية المعاصرة — بأن المذهب الذي يدين به سيبسكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلسفة التي يقوم بينها بصدد الحق نزاع ، لأن هذه المدارس قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذي ولا تقول إلا أضواءً<sup>(١)</sup> .

(١) هو كتاب A. J. Ayer, Language, Truth and Logic قارن مثلاً مطلع الفصل الثامن من ١٣٣ - ١٣٤ من طبعته الخامسة (فبراير ١٩٤٩) ، وقارن في التطبيق على هذا-

وإلى ما يشبه هذا الموقف عامة ذهب أصحاب للذهب العملي Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر<sup>(١)</sup>.

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعي عامة — والوضعية المنطقية خاصة — يستوجب التسليم بما يلزم من هذه المقدمات من نتائج، فالوضعية ترى أن الفلسفة — بمعناها التقليدي<sup>(٢)</sup> — قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعي ومناهجه « غير ذات موضوع » ! إن قضاياها خلوت من كل معنى يُحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ! وإذا كانت الفلسفة قد استنفدت موضوعها وافترقت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن نتحدث من وجود فلاسفة يتنازعون بصدق الحقيقة<sup>(٣)</sup> ! وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلوم النظرية وقضايا العلوم الطبيعية فمسلما قاطعا ، فجعلوا الأولى قبلية — سابقة على التجربة — تحليلية يستخرج محورها من موضوعها ، ومعيار الصدق فيها قانون عدم التناقض ، وجعلوا الثانية بعدية تركيبية يزيد محورها على موضوعها ما ينبىء عن عالم جديد ، ومعيار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة ملازم الأمل كذا زعموا إلى تقويم حقيقة ،

الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنثورث »  
M. Cornforth في كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان :  
In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism

(١) ضلوا بالنزاع الذي يثور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا إن العبرة بقيمة المكرة في دنيا الواقع ، فصوابها أو خطأها مرهون بنتائجها في حياتنا الدالية ، وإن كره أتباع النزعة المنطقية التصورية ؛ بهذا تحول مذهب البرجماتية إلى منهج يستخدم كتمضاء على النزاع الذي يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا خبير في نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يفاد بعضها بعضا . . . وسنعود إلى تفصيل هذا في حينه ، انظر ص ٤٨ وما بعدها و ص ٨٢ وما بعدها و ص ٣٢٢ وما بعدها - وقارن : W. James, Pragmatism ص ٤٣ - ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٢٤ وتوفيق الطويل مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٧ - ٢٦٣

(٢) قدون للفصل الأول من الباب الأول :

(٣) انظر شرح هذا في ص ٢ : وما بعدها و ١٩٢ وما بعدها وغير هذا من صفحات

هذا الكتاب .

واستبعدوا من نطاق البحث العلمى كل ما لا يخضع لمنهج البحث التجريبي ،  
فبرزوا بهذا ادعاءهم بأن التسليم بمذهبهم يُنفى لا محالة إلى إخفاء النزاع بين  
الافلاسة<sup>(١)</sup> وسيأتى بيان هذا بالتفصيل فى عدة مناسبات تالية .

لوضعيين فى هذا دينهم ولنا دين ، وإن كان بين اتجاه هذا الكتاب واتجاههم  
صلات رحم وشائج قرنى<sup>(٢)</sup> ١١ أن يحتفى النزاع بصدد الحق بين افلاسة ما نرى  
عقل فى رأس إنسان ، ومن السذاجة أن يظن ظن أن عقول جميع المفكرين  
سَنَصَّب يوماً ما - أو ينبغي أن تُصَّب - فى قالب وضعى يتلاشى معه كل نزاع  
حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغي ألا يعرض لدراسة موضوع يتأذى إخضاعه  
لمناهج التجربة ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا فالهلم برىء منه حقيقة إن  
استمداد التفكير الوضعى من مجال الدراسات الفلسفة صلال مبين ، ولكن قبول  
هذا التفكير لا يبنى قط أن الوضعيين كانوا على حق عندما استعدوا من حصارهم  
كل ما عداه من وجوه النظر ؛ بهذه السماحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب  
ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه .

و بعد ، فإن كتابنا يشمل خمسة أبواب ، عرضنا فى أولها للفلسفة مجالاً ومهتجاً ،  
فعرقنا نشأتها وتاريخها وموضوعها وغرضها ، ووزننا بين منهج البحث عند الفيلسوفين  
ومنهج البحث التجريبي الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ؛ وعرفنا من حديثنا عن  
مجالها أنها تتناول بالدراسة ثلاث مشا كل رئيسية : هي (الأنطولوجيا) أو مبحث الوجود ، (الإپستمولوجيا) أو نظرية المعرفة ، (الأكسيولوجيا) أو مبحث القيم ،

(١) قارن فى هذين النوعين من القضايا كتاب « آير » Ayer السالف ص ٩ - ١٠ و ١٦ -  
١٨ و ٧٨ - ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « الفيلسوفون  
والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، عدد مايو ١٩٥٢ ، وقد  
عرضنا لتوضيح هذا فى عدة مناسبات فى هذا الكتاب ، قارن مثلاً ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) المعروف أن دعاة المذهب العقل لا يرفعون الموقف الوضعى وإن كانوا لا يقنعون  
به ، ومن حكمهم الوضعيون ، يستنهم الرضا عن موقفهم ، ولا يجربون مبرراً للتسلم بموقف  
غيره . ! وفى مبدأ التحقق عند أتباع لوضعية المنطقية خاصة ما يشهد بما نقول .

فأفردنا لكل مبحث من هذه الأبحاث باباً ، ثم دنا في مبحث الوجود من « ما بعد الطبيعة » وموقف الرضويين من إنكاره ، وعرضنا في نظرية المعرفة البحث في القدرة على إدراك الحقائق بين مسكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل اليقين ، وأضامنا هذا إلى الحديث عن « ماهية المعرفة » لخذين حقيقة الثلاثة بين الشيء المترك والتوحي التي تتركه ، وعقبنا على هذا بالبحث في منابع المعرفة وأثرها كما يبدو في مذاهب العقليين ومذاهب التعبيريين ومن وفقوا بينهما ، وتسلطنا من هذا إلى بحث القيم ، عصفين بالبحث في : الحق والغير والجمال ، حداً ما مشاكنا وناقشنا اتجاهات الفلاسفة في تصوّرهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التي نصطنع في نقد بعضها أو تدوّقها ، وعقبنا على كلّ منها بتاريخ العلم الذي يعرض لدراستها تاريخياً ، وريزاً .

بهذه الأبواب الأربعة كان يمكن أن ينتهي كتابنا عن « أسس الفلسفة » ولكن صدرت الكتب في عصر على يد مؤلف مصري قد اقتضى التفتيح بهاب خمس نفاذ عن الفلاسفة الإسلامية محلاً ومنهجاً ، وأسلفنا الحديث من مجالها إلى نهج في علم الكلام والصوف في الإسلام ، على اعتبار أن الكلام وتصريف يدخنون في نطاق الفلاسفة الإسلامية .

وهكذا ينتهي كتابنا الذي تشعب إلى أربعة عشر فصلاً ، يرى القارئ النقط التي تضمنها كلّ منها معجّلة في الفهرس التحليلي التالي ، ومفتّلة فيما يليه من صفحات الكتاب .

واحتطنا الكتاب بكشف لأفهم الأعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع الإشارة إلى سنوات ولاتهم إن كانوا قد ظافروا دنياهم ، أو ذكر مهنتهم أو تاريخ ميلادهم إن كانوا لا يزالون أسياء ، وعقبنا على كشف الأعلام بدليل يتضمن أهم القضايا والمدارس والمسائل والموضوعات العامة<sup>(١)</sup> ، ويليه مُجمّع في ترجمة المصطلحات

(١) حللنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل في الطبعة الثالثة اختصاراً لمواد الكتاب بعد أن تضمن .

والسائل التي وردت في الكتاب ؛ وزودنا هوامش الصفحات -- أولاً بأول --  
بالمصادر التي استفدنا منها مادة البحث ، مقرونة بمصادر أخرى في كل موضوع  
على حدة ، وآثرنا مع هذا أن نضيف في آخر كل فصل من فصوله أبواب من  
أبوابه ثبتاً بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد للتوسع في دراسة  
موضوعه ، واضطررنا كثرة المصادر إلى الإصرار على تفادي تكرارها -- حتى  
حين تدخل فصول الكتاب وتتمس الحاجة إلى هذا التكرار .

يرى القارئ -- من هذا الذي أضفنا -- أن نطاق البحث من النسبة بحيث  
يتمتع استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نتوخى عند دراسة  
موضوعاته المنسجمة أن نتخير أظهور ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى  
اتجاهات الفكر البشري في حل ما يفترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر  
المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل في كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذي  
أجهلنا فيه موضوعنا بشيراً بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث  
بالتفصيل ، عسى أن تضفي ما يحتمل أن يكون مظهراً أو غامضاً في مناطق هذا  
المجال الرحب .

هذا هو الكتاب الذي تقدمه اليوم لقراءنا آملين أن يسد في مكتبتنا  
العربية فراغاً ، وأن يكون في منهج البحث الذي اهتمت به في دراسة مسأله  
هرضاً وناقشة ، ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره .



## فهرس الكتاب

صفحة	
٢	مقدمة الطبعة الثالثة
١٥	مقدمة الطبعة الثانية
١١	مقدمة الطبعة الأولى
١٦	فهرس الكتاب
٢١	إهداء الكتاب
٢٢	ملاحظات

### الباب الأول

٢٣ الفلسفة مجالا ومنهجيا

٢٤ مجل الباب الأول

### الفصل الأول

٢٥ مجل الفلسفة

١- إنشاء الفلسفة بين الشرق والغرب : تمهيد ٢٥ - حط الشرق من شأنها ٢٦ -

يرد شأنها إلى الغرب ٢٧ - تعديل ردها إلى الشرق ( عند القائلين بهذا الرأي ) ٢٨ .

٢- مفهوم الفلسفة عند مختلف المدارس : بدء الفيلسوف وتطوره ٣٣ - مفهوم الفلسفة

بين العصور القديمة والحديثة والفلسفات المعاصرة ٣٩ - ( أ ) استمرار موقف التقليدي

٤١ - ( ب ) الموقف الوضعي والوضعية المنطقية المعاصرة ٤٢ - حوارية بين الموقفين

الساكنين ٤٤ - [مجل] موقف الانحياز العملي ( البرجوني ) المعاصر من فلسفة ٤٨ -

( د ) موقف المادية الجدلية ( الماركسية ) من الفلسفة ٥٣ - موقف الوجودية من الفلسفة

التقليدية ٥٦ - تمهيد ٦٠ .

٣- موضوع الفلسفة ٦٩ - ( أ ) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ٧٠ - ( ب )

الإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ٧١ - ( ج ) الأكسيولوجيا أو مبحث القيم ٧١ -

( د ) من ملحقات الفلسفة ٧٢ - ( ١ ) فلسفة القانون ٧٣ - ( ٢ ) فلسفة الدين ٧٤ -

( ٣ ) فلسفة التاريخ ٧٥ - ( ٤ ) فلسفة السياسة ٧٨ - ( هـ ) في استقلال العلوم

الإنسانية ٨٠ ( ١ ) مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة ٨٠ - ( ٢ ) مدى استقلال علم

الاجتماع ٨١ - ( و ) تمهيد ٨٧ - ( هـ ) هامش ٨ ص ٧٧ - ٧٨ على زملائنا المشتغلين

بعلوم النفس والاجتماع في الجامعات المصرية .

١ - غاية الدراسة ٩٧ - نماذج من خانات النسبة ( ١ ) عند جبهة التدمير ٩٨ -  
 ( ب ) في المصور الوسطى ١٠٠ - ( ج ) في المصور الحديثة ١٠١ - تمثيل  
 ١٠٢ - مصادر ١٠٣

## الفصل الثاني

111

١٠ في منابع البحث في الفلسفة

تجربة في صايج للبحث ١١١ - صور من الحج : ١ - الاستنباط ١١٢ - (١)  
 القياس الصوري ١١٢ - (ب) الاستنباط العقلي ١١٤ - منهج البحث الفلسفي  
 (حد ديكرت وملتته) ١١٦ - (ج) الاستقراء التجريبي ١١٨ - مراحل  
 منهج البحث التجريبي ١٢٥ : (د) الملاحظة والتجربة ١٢٥ (ب) وضع  
 الفروض ١٢٨ (ج) تحقيق الفروض ١٢٩ - من تأريخ منهج البحث التجريبي  
 ١٣٣ - في خصائص المعرفة العلمية والعلمية ١٤٠ - عبرات المعرفة العامة ١٤٠ -  
 أظهر مميزات المعرفة العلمية ١٤١ - أهم صفات العالم (١٤٤) (هامش ١٤٥ - ١٤٦)  
 عن « داروين » كمنهج للعالم المثالي (١٤٦) أظهر مميزات المعرفة العلمية ١٤٦ - أهم  
 خصائص الموقف الفلسفي ١٤٨ - علاقة العلم بالفلسفة قديماً ١٥٢ مصادر ١٥٩ .

## الباب الثاني

171

الأنطولوجيا أو مبحث الوجود

177

## مجل الباب الثانی

## الفصل الأول

170

ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميئافين بقا، الأسطولوجيا والأبستمولوجيا ١٦٥ - مجل ما بعد الطبيعة ١٦٦ -  
إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو ١٦٩ - مذهب في تفسير الوجود، ١٧٢ -  
المذهب المادى ١٧٣ - المذهب الروحى ١٧٩ - مذهب الروحانية المتشككة ١٨١ -  
مذهب الروحانية الواحدى ١٨٣ - تعقيب ١٨٤ - مصادر ١٨٩ .

## الفصل الثاني

إذكار ما بعد العائقة عند الوضعين

114

## عرضي ومناقشة

تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية ١٩٠ - موقف الوضعية التقليدية من التفكير  
الميتافيزيقي ١٩٢ - تمهيد في الوضعية المنطقية المعاصرة ١٩٥ - موقفها من التفكير  
الميتافيزيقي : (١) مقارنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية ١٩٩ - (٢)

صفحة

إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد العبيقة ٢٠١ - سائفة المذهب الوضعي في نفس ما بعد  
الطبيعة ٢٠٧ - سائفة الرضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة ٢٠٩ - وجه الحاجة  
إلى ما بعد الطبيعة ٢١٧ - مصادر ٢٢٠ .

### الباب الثالث

٢٢١

### نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا

٢٢٢

### محل الباب الثالث

بحار نظرية المعرفة ٢٢٥ .

### الفصل الأول

٢٢٧

### إمكان المعرفة

تمهيد ٢٢٧ - (أ) مذهب الشك ٢٢٩ - شك الاستمولوجي ٢٢١ - (ب)  
مذهب التيقن ٢٣٧ - تمهيد في الشك المنهجي ٢٣٨ - بعض أساليب التيقن ٢٤٤

### الفصل الثاني

٢٤٩

### طبيعة المعرفة

تمهيد ٢٤٩ - مذهب الواقعيين ٢٥٠ - (أ) الواقعية الساذجة ٢٥٠ - (ب)  
الواقعية النقدية التطبيقية ٢٥٢ - (ج) الواقعية الحديثة ٢٥٣ - (د) الواقعية النقدية  
المعاصرة ٢٥٤ - مذهب المثاليين ٢٥٥ - (١) المثالية الداعية ٢٥٨ - (ب) المثالية  
السلبية ٢٥٩

### الفصل الثالث

٢٦٦

### مناج المعرفة وأدواتها

تمهيد ٢٦٦ - مذهب العقل . خصائص المذهب ٢٦٦ - مذهب العقل في فلسفة  
ديكارت ودرجته ٢٧٠ - المذهب التجريبي . من تاريخ المذهب التجريبي الحديث  
٢٧٢ - المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك ٢٧٤ - المذهب التجريبي في فلسفة دانييل  
ديفيس ٢٧٧ - مراحل التجريبية الحديثة في عصر ٢٧٩ - موقف الوضعية المنطقية  
المعاصرة من المعرفة ٢٨٠ - موقف الاجتماعي من المعرفة ٢٨٥ - موقف الماديين  
من المعرفة ٢٨٦ - منابع المعرفة عند الصوفية ٢٨٨ تعقيب عام ٢٩٢ - مصادر ٢٩٧

### الباب الرابع

٢٩٩

### مبحث القيم أو الإكسيولوجيا

٣٠١

### محل الباب الرابع

### المبحث الأول

٣٠٣

### لمحة إلى القيم ومشاكلها

تمهيد ٣٠٣ - حدود القيم ٣٠٤ - طبيعة القيم ٣٠٥ - علاقة القيم . مصادمها بالآخرى

مقدمة

٣٠٧ - التوحيد بين الحق والخير ٣٠٧ التوحيد بين الحق والجمال ٣٠٨ - التوحيد بين الخير والجمال ٣٠٩ - مصادر ٣١١ .

### المصطلح الثاني

٣١٧

الحق - وعلم الحق

٣١٧

( ١ ) الحق

طبيعة الحق ٣١٧ - مقاييس الحق ٣٢٠ - نظرية الوضوح ٣٢٠ - نظرية النفع ٣٢١  
الحياة ( الجرحانية ) ٣٢١ .

مبدأ التحقيق ٣٢٦ - نظرية الإتصال ٣٢٨ - ( ١ ) الإتصال المنطقي ٣٢٩ - ( ب )  
الإتصال المنطقي بمقالات الوهم ٣٢٩ - النظريات الثلاثة ٣٣٠ - ( ١ ) نظرية  
الوضوح ٣٣٠ - ( ب ) مقاييس النفع في المذهب العلمي ٣٣٢ - ( ج ) مبدأ التحقق  
٣٣٤ - ( د ) نظرية الإتصال والتطابق ٣٣٤ .

٣٣٧

( ب ) علم المنطق

من تاريخ المنطق عند القدماء ٣٣٧ - : المنطق عند الإسلاميين ٣٣٩ - ظهور المنطقيين  
من المنطق ٣٤٢ - منطق عند المحدثين ٣٤٥ - المنطق الوضعي ٣٤٩ - وجه الحاجة  
إلى المنطق ٣٥٠ - مصادر ٣٥٥ .

### المصطلح الثالث

الخير - وعلم الاخلاق  
( ١ ) الخير

٣٥٦

طبيعة الخيرية ومقاييسها ٣٥٦ - مذهب الخسنيين ( ١ ) المستوى كشيء خارج عن  
المعقل ٣٥٧ - ( ٢ ) المستوى قائم في طبيعة المقرر ٣٥٨ - مذهب الفالبيين ٣٥٩ ( ١ )  
مذهب المادة ٣٥٩ : ( ٢ ) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي ٣٥٩ ( ١ ) مذهب الطاقة  
الغيري ٣٦٠ - ( ب ) مذهب الطاقة الأدنى ٣٦٠ - مذهب الزهد وانتسك ٣٦١ -  
تعميق ٣٦١ .

٣٦٤

( ب ) علم الاخلاق

تمهيد في علم الاخلاق ٣٦٤ - معاه لتقليدي ٣٦٦ - مجاه عند لوضعيين ٣٦٩ - موقف  
الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الاخلاق ومناقشته ٣٧٦ - صلة علم الاخلاق  
بالحياة العملية ٣٧٩ : قيمة المبادئ الخلقية ٣٨١ - مصادر ٣٨٦ .

### المصطلح الرابع

الجمال - وعلم الجمال

٣٨٨

٣٨٨

( ١ ) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والوضعية ٣٨٨ - : تذوق الجمال في علم النفس ٣٩٢ -

سنة

تقديم الجاهل ٢٩٤ - مصدر البقرة الفنية ٣٩٧ : نظرية الإلهام ٣٩٧ - نظرية  
اللاوعي ٢٩٨ - الإلهام عند علماء الاجتماع ٣٩٩ - الإلهام عند علماء النفس ٤٠٠ -  
تعب ٤٠٢ .

٤٠٣ (ب) علم الجاهل

من تاريخ علم الجاهل قديماً وحديثاً ٤٠٣ - أظهر مذاهب المحققين في علم الجاهل ٤٠٦  
المذهب الخليلي ٤٠٧ - المذهب الطبيعي ٤٠٨ - المذهب الروماني ٤١٠ - المذهب  
الرمزي ٤١١ - مصادر ٤١٣ .

الباب الخامس

٤١٥ الفلسفة الإسلامية

٤١٧ مجلد الباب الخامس

الفصل الأول

٤١٩ مجال الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية ٤١٩ - ما أخذها من بعض استشرقين ومناقشتها ٤٢٣ - غاية  
الفلسفة الإسلامية ٤٢٧ - مصادر ٤٣٠ .

الفصل الثاني

٤٣٢ علم الكلام

علاقة الكلام بالمسألة ٤٣٢ - بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين ٤٣٥ - النظر العقلي  
عند المعتزلة ٤٣٩ - وعند لأشاعر ٤٤١ - خصوم علم الكلام في الإسلام ٤٤٣ -  
مصادر ٤٤٧ .

المجلد الثالث

٤٤٨ التصوف الإسلامي

نشأة التصوف وتطوره ٤٤٨ - منبع الميرفة الصوفية ٤٥٠ - التصوف والكلام  
٤٥٢ - مصادر التصوف الإسلامي ٤٥٤ - التصوف الطري ومذاهبه ٤٥٥ - لتصوف  
العمل ومظهره ٤٥٩ - موقف أهل السنة من التصوف ٤٦١ - مصادر ٤٦٣ .

معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل ... .. ٤٦٥  
كشف بأشهر الأعلام ... .. ٤٧٧  
دليل بأهم المذاهب والمدارس ... .. ٤٩٣  
تصويبات ... .. ٥٠١  
كتب المؤلف ... .. ٥٠٢

## إلى زوجتي<sup>(١)</sup>

في ظل حياة كريّة كفّلت لها أسباب الصفاء والاطمئنان ،  
أعددت هذا البحث ، وبفضل ما وهبت من جهد ، وقدمت من عون  
— حتى بعد أن رأى النور ابننا حسام — تيسّر ظهور الكتاب على  
هذه الصورة ، فأليك أهدى هذا الجهد ، آية تقدير لفضلك ،  
وعرفان بجميلك .

ت . ط

---

(١) نشر هذا الإهداء — قبل هذا — في مسهل الطبخين السالفين .



## ملاحظات

- ١ - في متن الكتاب ، وفي كشف الأعلام بوجه خاص أشرنا - بعد أسماء المترجمة من الملائكة والمفكرين - إلى فئة الرفاة مسوقة بملائمة انصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب العرب ، وقد جئنا هنا فيمن ورد ذكر أسماءهم عامة إلى عامنا الحاضر - إلا فئة منهم أشرنا في الكثير من الحالات إلى صفة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يولدوا عن وقتهم شيء .
- ٢ - توخينا في رسم أكثر أسماء الأعلام أن نحفظ بها كما شاعت في كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصح شأنها فيها أبشينا على المقطع الأخير في رسمه باللاتينية أو هو ( us ) أو باليونانية ( os ) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتميز بتغير الإعراب ، وعلى هذا جرت أكثر القواعد الأجنبية ، واحفظنا أحيانا بحرف ( p ) بناءً في أكثر الحالات دون أن نقله فاء كما فعل البعض فقلنا : بيريون Pyriho مثلاً - وعلى هذا سار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وإن لم يمتنع هذا من أن نقول فيثاغورس Pythagoras تمثيلاً مع انقطاع الشائع .
- ٣ - في هوامش الصفحات إشارة إلى أسماء الكتب ، إذا تكرر الكتاب اختصرت الإشارة إلى bid أو op. cit ويراد بهما : المصدر نفسه - أو المكان نفسه - وذكرنا بعد رقم الصفحة في بعض المصادر المترجمة : ff ومعناها : ما بعدها من الصفحات .

# الباب الأول

## الفلسفة مجالا ومنهجيا

---

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : منهج البحث في الفلسفة

## الباب الأول

### الفلسفة مجالا ومنهجاً

---

لا يزال الباحثون في الفلسفة على خلافٍ بصدد نشأتها وتعريفها ،  
وتحديد موضوعها وبيان الغرض منها ، ومنهج البحث فيها ، فمن الخير  
أن نتوخى الإيجاز في عرض آرائهم ، وأن نتحرى الاكتفاء بأشيعها  
وأدناها إلى اتفاق الرأي بينهم .

وسينصب هذا الباب في فصلين : يتناول أحدهما نشأة الفلسفة  
وتعريفها وموضوعها وفائتها - عند جمهرة القدماء والمحدثين  
والمعاصرين - ويعرض الفصل الثاني للحديث عن منهج البحث فيها  
مع مقارنته بمنهج البحث التجريبي الذي تصطنعه العلوم الطبيعية ، وذلك  
توطئةً لتفصيل القول في الأبواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة  
الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم .

# الفصل الأول

## بجمال الفلسفة

١ - نشأة الفلسفة - ٢ - مفهومها عند مختلف المدارس -  
٣ - موضوعها - ٤ - غايتها

### ١ - نشأة الفلسفة

#### بين الشرق والغرب

تمهيد - سخط الشرق من نشأتها - رد نشأتها إلى الغرب - تمثيل ردها إلى الشرق

تمهيد :

في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح ردة « أرسطو » نشأة الفلسفة إلى اليونان ،  
وانحدر بها إلى « طاليس » في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ؛  
وتابعه في هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة<sup>(١)</sup> .

وفي القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوجانس اللايرتي » كتاباً ضمنه  
حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم<sup>(٢)</sup> ، وعرض فيه لمحدث عن فلاسفة مصريين  
وشرقيين ، غارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم — ورأيه هذا لا يعدم  
أنصاراً بين المحدثين .

(١) اتفقوا في ردها إلى اليونان ، واحتلغوا في أول من تخلص ، فذهب أمثال برتراند  
رسل B. Russell إلى أنه طاليس ، ورأى فكتور كوزان + ١٨٤٧ V. Cousin أنه  
سقراط ، وقال سانفيلير إنها المدارس الثلاث المتعاصرة : الأيونية والإيلية والميشاغورية . الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, ٩ vols. :

وقد ترجم إلى الإنجليزية ثلاث مرات ، ونقل إلى الألمانية والإيطالية ثم الفرنسية تحت عنوان :  
Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité

## علم الشرق من نشأتها :

ويكاد يعتقد الرأي على أن للشرق لتقديم قد سبق لليونان إلى إبداع حضارات مزدهرة تقوم على علوم عملية نافعة ، ودراسات نظرية دينية قيمة .  
 ثم إننا من ألام الديانة غلبنا أن نشهد أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات (١) واليكازيك والسكيبيا (٢) . وأول من اخترع الكتابة وأشا تكتاب وأنعام المكتبات وشاد دور الكتب ، وأن البابليين والكنعانيين كانوا أول من درس الأجرام السماوية وأنشأ علم التنجيم (٣) ... ومثل هذا يقال في سائر شعوب الشرق لتقديم من حيث صحتها لقرب في مجالات البحث التجريبي .  
 أما من أهم كبر تاريخ الحضارة فمن دالات سبق الشرق لغرب في مجالاتها كانت لنا قدماء الشرقيين من وجهه النظر العقلي في الألوهية والبحث ، والظهور والشمس ، والمبدأ والنصير ... وغير هذا من مجالات توصلنا بصدها إلى آراء تردده منذ انما بدأ فنك هذه التساوي من تاليفت اليونان (٤) . وقد توعدت منذ الماغنى (٥) تسحيق أجداد الإسرائيليين الأولين إلى وحدانية الله ، مع شيع الشريك وذيوه ، في عصرهم ، وصرحوا بأن الله قد خلق السكون من عدم ، وكانت الآلهة هذه

(١) أقدم عملية حسابية تتألف من أرقام متعددة ، وجدت على ورقة بردى مصرية ( لا تزال محفوظة في المتحف البريطاني ) وقد أصبحت منذ ستة وثلاثين قرناً من أصل أقدم منها بكثير . . . ١

(٢) اشتق اسم من الكلمة المصرية القديمة « كيبى » أى الأرض السوداء ، كانت قبل النيل رملية صحراوية فردها النيل خصبة سوداء .

(٣) سقوا شعوب الأرض إلى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الأسبوع السبع ، وتقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، وتنبأوا منذ الماضي السحيق بكسوف الشمس وكسوف القمر وغير ذلك كثيراً برويه المؤرخون .

(٤) وجوه التشابه كثيرة حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات إلى الماء ، وقد سبقه إلى هذا الباب ن ، ولا يحظ أن نظرية أبلوهر الفرد عند البابليين من اليونان ، وتنامح الأرواح عند الفيثاغورية يشبهان ما عرف من قبل في معتقدات الهند ، كما أن المأثور من الروايات والأبيات يشبه ما تنصتة نحل الشرق التي تلتبس بالحلام والرماء من طرية المهرقة ... الخ

خير من الشعوب تقوم بتنظيم المادة ولا تتجاوز التنظيم إلى الخلق ! وتوصلت  
 « الزرادشتية » الفارسية إلى « الثنائية » Dualism التي ارتدت فيها العالم إلى إله  
 الخير وإله الشر ، أو مبدءاً للحياة ومبدءاً للموت ، كما عرف المندود منذ أقدم العصور  
 حلول الله في مخلوقاته ... إلى آخر ما يمكن ذكره في هذا الصدد . وكثير من  
 فلاسفة اليونان الذين يدل إن الفلسفة قد نشأت على يد م — كطاليس وفيثاغورس  
 وديمقريطس<sup>(١)</sup> — قد أمروا بلاد الشرق القديم وانصهروا بثقافتها ، ونهلوا من  
 معينها — بافتات بين المؤرخين .

### رد نتائجها إلى الغرب :

يمكن جبهة المحدثين من مؤرخي الفلسفة — مع اعترافهم بسبق الشرق  
 لتقديم إلى ابتداء الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكائمه — متفقون على أن  
 انقلبه اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال ! ومن دلائلهم على هذا  
 أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى  
 أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بغض عن الذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه  
 إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة التزيمية قد نشأ  
 لأول مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم ؛ بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصدره ،  
 وتأملاً لوجوداته وما يعبروها من صنوف التغير بدافع من الرغبة التزيمية في طلب  
 المعرفة ، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة ملحة ؛ أما الشرق القديم فقد التمس  
 المعرفة ليست بها حاجة عملية ، أو يشبع بها غتيدة دينية ، وإلى هذين النبعين ترجع  
 معلوماته التجريبية وتأملاه العقلية .

استخدم المصريون الرياضيات في مسح الأرض وشق الترع وغيرها من  
 أغراض عملية ، واستعانوا بها والميكانيكا على إقامة الأهرامات ، التي مازالت  
 تتحدى الزمن ، أقاموها لحقها الجاش الحطة اعتقاداً منهم في خلود النفس وحساب

(١) زار الثلاثة مصر ، وأقام ثلثهم بها نحو اثنين وعشرين عاماً .



اليوم الآخر؛ ونوصاراً بعلم العقائير أو الكيمياء في تحنيط الجثث واستخراج  
الطور والأصباغ والألوان وغير هذا من أغراض دينية وعملية؛ ولكن اليونان  
هم الذين أسسوا هذه العلوم في صورتها النظرية الخالصة، تجاوزوا في الرياضيات  
مرحلة الأمثلة الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا إلى  
القوانين والنظريات التي تستند إلى البرهان العقلي<sup>(١)</sup>.

وكذلك كان الحال في علم الميكانيكا النظرية، كان اليونان أول من عالم  
حراساته بروح علمية، إذ كان لأرسطو الفضل في إنشاء هذا العلم للنظرية وإن  
أخطأ التوفيق في صيغة عباراته، وأكمل فضله الإسكندر يون من أمثال أرشميدس  
٢١٢ ق. م. من « قننوا » المعلومات الميكانيكية لأول مرة في تاريخ العلم.  
وكان البابليون والسكنداريون قد سبقوا إلى مشاهدة الكواكب ورصدها،  
عاشروا بهذا علم الفلك العملي، ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية  
أو عملية (كحرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها)، أما اليونان فهم  
الذين أقاموا علم الفلك للنظرية؛ رصدوا الكواكب لمعرفة « القوانين »  
ووضع « النظريات » التي تفسر سيرها وتطل ظهورها واحتفاءها، ويرجع الفضل  
الأكبر في هذا إلى بابلوس الإسكندري (في القرن الثاني) بكتابه « المجسطي »  
الذي ظل المرجع الرئيسي في علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث.

ومثل هذا يقال في العلوم التي أدت إليها في الشرق القديم بواعث دينية،  
أو أغراض عملية، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علوماً نظرية تستند إلى  
البرهان العقلي، وتقوم على « تفنين » المعلومات بنير ماضٍ ديني أو عملي.

(١) عهد الفيلسوف إلى هلا طاليس وفثاغورس وأفلاطون... حتى جاء إقليدس الإسكندري  
+ ٢٧٥ ق. م. Euclid ووضع كتابه « الأصول » الذي بقي أمثل الأعلى للتفكير المنطقي  
الكامل في أوروبا أكثر من عشرين قرناً، وسام في هذا من اليونان الذين عاشوا في جامعة  
الإسكندرية القديمة أرسطارخوس (أول من قال ببطرية دوران الأرض) وإرشيدس وغيرها.

هذا عن العلم التجريبي ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظري المحرد ففسبنا أن نقول إنهم أرادوا به إصلاح الدين ، والنجاة من الشر ، ومن ثم كان النظر العقل عندم وسيلة وليس غاية في ذاته كما كان حاله عند اليونان ، وامتزج في مناهجهم الاستدلال العقلي بالخيال والمبداهة ، واختلط في تفكيرهم الدين بالفلسفة . بل كان تفكيرهم في هذه المجالات وليد معتقداتهم الدينية ، فلم يجرّدوا الفلسفة من الدين وبالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان مجزم عن وضع مذاهب تجليل الحقائق التي يتوصلون إليها بالبرهان العقلي ، ومن أجل هذا جاهر مؤرخو الغرب بأن الشرق وإن أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى ، فإن العلم والفلسفة بمعناها النظري من ابتداء اليونان ؛ يقول شيخ الفلاسفة المعاصرين « برتراند رسل » ( المولود في عام ١٨٧٣ ) Bertrand Russell في مطلع كتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة الغربية » إن اليونان — وليس قدماء الشرقيين — هم الذين « أشاروا الرياضة والعلم الطبيعي والفلسفة » . وفي مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح ، كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا — في ذلك الوقت — ممترجين ، لم يفصل أحدهما عن الآخر <sup>(١)</sup> . وإلى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخي الفلسفة من أمثال « نسلر » E. Zeller ، عرضوا للرأي الذي شاع منذ الماضي السحيق وردّ الكثير من مذاهب الفلسفة الإغريقية إلى الشرق القديم ، وقالوا إن رأياً شاع منذ القرن الثالث قبل ميلاد المسيح — لعلّ الشرقيين أوّل من اخترعوه ثم تبناه اليونان بعد ذلك ! — وخلاصته أن الفلسفة اليونانية — أو معظم مذاهبها انشائية على أقلّ تقدير — قد هاجرت من الشرق القديم إلى بلاد اليونان ... وهم يعترفون بأن اليونان مدينون للشرق بالكثير من النظم الدينية والأخلاقية والعلوم الفلكية والرياضية ، أما الفلسفة اليونانية ومناهجها فقد كانت خلقاً أصيلاً جاء

B. Russell, History of Western Philosophy, 1948, p. 81 ff. (١)

على غير مثال ، وقد سقوا الاعتماد على التشابه في وجهات النظر بين الشرقيين  
واليونان لتبرير الحكم بأنهم اللاعن من السابق ، لأن التصوب الشرقية وإن كان  
لها أساطيرها وقصصها الدينية عن بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية ، فقد  
كانت جميعها على جيل بالفلسف والتأمل في الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على  
كنهه موجداته ، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية تحمل طابعا قوميا ملحوظا ،  
إنها منذ نشأتها لا تستوي ديننا ، ولا تستقي مرعا ، ولا تقسم لنير مناعها وزنا ،  
على عكس الحال في حكمة الشرق القديم ، إذ لم يتدر لها قط أن تستقل عن  
الدين وتستضي عن وعيه . وقد كان « أرسطو » — وهو أقدم شاهد يجوز  
الاعتماد عليه — يقرر أن المصريين هم أول من ابتدع تعلم الرياضيات ، ولكنه  
— مع دقته في تتبع مذاهب القدماء في تراث الفلاسفة الأولين — لا يشير قط  
إلى فلاسفة مصريين أو شرقيين ... إلى آخر ما يترك في هذا العدد جملة  
المرشحين (١) .

أتد اليونان من تراث الشرق القديم في التسنون رائسوم العملية ، فأعانهم  
هذا إلى أن ينزعوا للبحث النظري الفزيه في متقينة الموجدات وعاهيتها بحثا  
قوامه اتسايل الماتاق والترايط القلي والبرهان القلي ؛ ساعدهم على هذا اهتمامهم  
بنظام الرق ، واعتقادهم بأن البعيد وتليفاتهم النيام بالصل لليدوي ، وعهدة السادة  
أن ينزعوا للبحث النظري المجرّد ، أليس يقول أرسطو إن الاشتغال بالعلم  
يتطلب الفراغ ... ؟ فكذا كانت نشأة الفلسفة بمسارها التقليدي على يدهم .

(١) قارن مقالة E. Zeller, Outlines of the Hist. of Greek philosophy  
Eng. Trans. by S.F. Alleyne & E. Abbott أو في ترجمة L.R. Palmer في طبعتها

## تقبل ردها الى الشرق :

وإذا كان هذا هو الرأي الشائع عند جمهرة مؤرخي الفلسفة ، فإن الشرق لم يعدم من الغربيين منصفين يقولون إن البحث الدللى في تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه الخفية لا يزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته ما يثير نظرنا لقائه ، وفي تعاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع واللغة والآثار ومجموعا على التنقيب عن تراث الشرق ما يبشر بالكشف عن كنوز من النظر العقل الشامل عند المنفرد والمصريين والصينيين والفرس ... ويندر بوضع التراث الشرقى في مكانه اللائق من تراث العقل البشرى بوجه عام . وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن تقطع كل صلة تربط اليونان بأساطنتهم في الشرق القديم ، حقيقة لم يُعرف لفظ الفلسفة ومدلولها اليونانى التقليدى إلا عند الإغريق ومن أمثليهم من أهل أوروبا ، جهاته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق ، ولسكن من المذاهب اليوم أن يظن فلان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة عمومية وتطوراً منطقياً للمبقرية اليونانية وحدها "grec" فيما يقول الأستاذ إميل بریه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس (١) .

وتخصيق معنى الفلسفة هو الذى حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ، وأر السع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لأنها أدركنا بنشأتها إلى شعوب الشرق القديم ، وهذا ما فعله الأستاذ « ماسون أورسيل » Macson-Oursel الذى يقول أن ليس نعمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا في عصورها الوسطى والحديثة هم و-عديم أهل التفكير الفلسفى ، فإن في مناطق

(١) E. Bréhier في مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور في الطائش التالى ص ٩ و ١٠

من المقدمة . وقد قام الأستاذ « بریه » بمدریس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها في عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة في جامعة باريس ، وقد تولى في الدراسة والبعث من عمره عام ١٩٥٢ .

أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرد وتلاذت في وضوح ...  
ولا يطمئن في هذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً  
بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير  
الديني في شتى عصور الإنسانية حتى لم يكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى  
التفصل التام بينهما تنفذ لا محالة إلى التعجز عن فهم كليهما (١) .

ومرجع الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا وأوروبا  
بتعبير أدق ، وتوحى المسمورات الجغرافية بهذا الوهم في أذهان الناس ، مع أن فهم  
تحتاج العقل اليوناني يتطلب وضع ترائه في وسط إنسان واسع ، ويقتضي أن نفهم  
العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلي عند حكماء الشرق القديم ،  
وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ، ولا يصبح أمامنا إلا تراث نبتي في  
« أوراسيا » L'Eurasie التي تجمع بين أوروبا وآسيا في سمط واحد (٢) .

٣- أما رد الشعوب إلى أجناس متفاوتة بطبيعتها في القدرة على النظر العقلي المجرد  
فإنشاع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال إرنست رنان + ١٨٩٧ E. Renan  
وكرستيان لامن + ١٨٧٦ C. Lassen ، فهو من الخطوط التي أملاها التعصب  
الجنسي أو الديني أوهما ، وقد فند الكثيرون من الباحثين هذا الزعم ،  
فلا حاجة بنا إلى إطالة الحديث فيه (٣) .

إن التفكير الغربي كان دائماً يعيش في محيط عقلي يتصل بالعالم بأسره ، فإذا

(١) Paul Masson — Oursel, La Philosophie en Orient (1938) p. 1—2

(٢) مملو الكتاب ملحقاً لكتاب تاريخ الفلسفة الأستاذ E. Brehier السالف الذكر ، وترجم إلى الإنجليزية وإلى العربية

(٣) ibid p. 6. أما إفريقيا فاعتبر مغربها الأقصى شرق الحضارة ، أما شمالها فحضارته

هي حضارة البحر الأبيض وهي أوربية في الشمال وآسيوية في الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل  
يتناول كله حول فكرة « الأوراسيا » التي يتلأس منها تقسيم التراث العقلي إلى شرق وغرب .

(٤) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الإسلام في الفصل الأول من القسم الأول في كتاب

« التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ١٩٤٤ لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق .

عزلناه عن العالم أساناً ففهمه ، وهو في مده وجزره ، إنما يُفسر في ضوء أسباب مشتركة تقوم في « أوراسيا » كلها <sup>(١)</sup> .

هذه وجهة نظر ذهب إليها بعض المعاصرين من الباحثين ، ولكن جمهرة مؤرخي الفلسفة لا يرحّبون بهذا الاتجاه في فهم الفلسفة وتصور معناها وتحديد نشأتها ، لأنهم يَصِفُون مدلولها حتى يتعذر إطلاقه على حكمة المشرق القديم ، وتنفيد نشأته بفلسفة اليونان ، وإلا هو هذا المدلول ؟ أي ما تعريف الفلسفة التقليدي عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها ؟

## ٢ — مفهوم الفلسفة عند مختلف المدارس

بدء التعسف وتطوره — مفهوم الفلسفة بين الفلاسفة  
التقليدية والفلسفات المعاصرة — ( أ ) استمرار موقف  
التقليدي مع تعديله — ( ب ) موقف الوضعية : الوضعية  
المنطقية المعاصرة — موازنة بين الموقفين السابقين — ( ج )  
موقف الفلسفة التحليلية ( البرجوانية ) من الفلسفة — ( د )  
موقف المادية الحسية ( الماركسية ) — موقف الوجودية  
من الفلسفات التقليدية — مقياس

بدء التفكير وتطوره :

اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأول أول من تفلسف ، لا يعني أن  
كانوا قد أخطأوا في نظرياتهم أو أخطأوا ، بل يعني أن اتجاههم العام إلى تفسير  
الوجود والوقوف على طبيعته ، والمهج الذي اعتمدوه وأنشأوه على التفسير المنطقي  
والبرهان المنطقي ، ومع هذا سموا بالفلاسفة أو الباحثين عن طبيعة الأشياء ، لأن  
لفظ الفيلسوف — فيما يقول بعض المؤرخين — قد أطلقه لأول مرة تلامذة  
سقراط + ٣٩٩ ق م — من الأهلون وأرسطو وجواريهما — فقال



أعلاخون بين الفيلسوف والسوفسطائي ، يتنقل ثانيهما من مكان إلى مكان يعلم الشاب من أجل أجر يتقاضاه — أى فى سبيل غرض مولى يهدف إلى تحقيقه — ويلتمس أولها المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لذير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء بتحرير من الأخطاء والأوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدعون — مع جهلهم — العلم بكل شيء ، فصرح بأنه ليس حكماً لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وإنما هو علم للحكمة يلتمس بحبه لما يعرفه ما يحبه منها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس Heracides of ponticus تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس Pythagoras هو أول من استخدم لفظة الفلسفة بمعنى لا تلبث عن حقيقة الأشياء وروى عنه شيترون جلد ٤٣ ق . م Cicero أنه قال : من الناس من يستبدون الخامس الجدد ، وعندهم من يفتقد سلب السؤال ، ومنهم من تستغنى بكل شيء وتقبل على « البحث فى حقيقة الأشياء » وأما من يسمون أنفسهم بحسب الحكمة أى الفلاسفة . وتيل إن رأى المتأخرين من هذا عصره ومصلحيهم يسمون أنفسهم ويسمىهم الناس حكماً ، فرأى أن الإنسان لا يسع من الحكمة شيئا — بالغا ما بلغ مجده فى تحصيلها — فأتى على أصل الحكمة من هو الإنسان لفظاً أدنى إلى التواضع ، إذ سمع شبي الحكمة أو أصنافها ، وقال من نفسه : لست معكبا لأن الحكمة لا تنضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوخها وتداولها بين الأئمة شك الباحثين ، إذ الرابع عندهم أن سرودوتس كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » إذ ورد فى بعض آمارد أن تارون قبل لسولون Solon المشرع : سمعت أن رغبتك فى المعرفة قد جعلتك على أن تعلم الكثير من البلاد مختلفاً — فالتفلسف عندك أدنى .

وإلى مثل هذا المعنى ذهب ثيو كيديدس Thucydides إذ يقول هل لسان  
بيركليسي في مغلبة رثاء الأثينيين : نحب الجلال في غير سرف ، ونميل إلى الحكمة  
— أي نتفلسف — في غير خصف (أو تخفث) — وإلى مثل هذا ذهب  
إيزقراطس Isocrates وغيره من أساتذة الفلسفة هل المعرفة النظرية تميزاً لها  
عن المعرفة العملية أو الفنية .

كان الفيلسوف بهذا المعنى جيداً العقل يهدف إلى كشف معرفة جديدة ،  
أو نزوعاً لطلب المعرفة يدفع إليه الشعور بالجهل ، والباحث عليه هو الذة العقلية ،  
وغايته التي يهدف إليها هي كشف الحقيقة ، دون أن تدفع إليه مطالب عملية  
أو معتقد دينية ، وهذا هو الذي سمي تدعياً بالعلم ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة  
قد صدرتا من أصل واحد ، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا في مطلع العصر  
الحديث <sup>(١)</sup> كما ستعرف بعد .

ولبت التعريف السابق للفلسفة (البحث عن طبائع الأشياء وحقائق  
الموجودات) لبث قائماً يتردد عند أكبرين من الفلاسفة في العصور القديمة  
والوسطى ، بل يجد أصاره بين الحداثيين ، حتى نهضت الحركات التجريبية  
والوضعية والواقعية في الفلسفة وضاعت بكل تفكير ميتافيزيقي ، وزعت بأغلبها  
إلى التفكير العلمي الذي يمتنع منادج البحث التجريبي — وميزيد هذا  
وضوحاً فيما بعد .

وقد أطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه — النظري من طبيعيات

(١) انظر : F. Paulsen, Introduction to philosophy, Eng. Trans. by P.

Thilly, 1924 p. 19 ff.

W. Jerusalem, Intr. to philos., Eng. Trans. by C. Sanders, ch. I. Sec. 1 & 5.

O. Külpe, Intr. to Philos., Eng. Trans. by Philosophy & Titchner ch. II.

نقله إل العربي الأستاذ الدكتور أبو الـ علا غنيم تحت عنوان : المدخل إلى الفلسفة

(١٩٤٢)

ورياضيات وإلهيات ، والعمل من أخلاق وسياسة واقتصاد — واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) علم للوجودات بطلها الأول أو علم الوجود بما هو كذلك ، مجرداً عن كل تعيين ، وسنعود إلى بيان هذا بعد ، وقد تردد مدى نظرته عند الكثيرين من الفلاسفة الذين أعقبوه — وفلاسفة الإسلام والمسيحية — فيما سنعرف — أعدل شاهد على ما نقول .

وكان أخص ما يميز الفلسفة عند تقدماء أهلها لا تهدف إلى دراسة فروع المعرفة المختلفة لذاتها ، بل لتكون أداة أو مادة ينشأ منها الفيلسوف مذهبه ، وكل مذهب يعتبر محاولة لتكوين فكرة عن العالم والإنسان والملاقة المتبادلة بينهما . ولتكشف عن القوانين الكلية التي تهيم على الطبيعة كما تهيم على الفرد وحياته الاجتماعية ، والمثور على المبادئ الكلية التي تطبق على الوجود .

وكانت الفلسفة عند تقدماء تتضمن العلوم لكي تضمنها في وحدة unity وتجميعها في كل whole ، فلم تكن الفلسفة عندهم علماً خاصاً ولا على مجموعة العلوم وإنما كانت بحثاً في الموجودات باعتبارها مكتوبة كلاً واحداً يتصل بعضها ببعض ، ويتسق بعضها مع البعض الآخر بحيث يبدو الإنسان في الطبيعة ، والطبيعة في الإنسان ، فكانت الفلسفة — فيما يقول أرسطو نفسه — علم المبادئ الأولى والعمل البعيدة .

كانت أهم خصائص الفلسفة في هذه المرحلة من تاريخها : الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها ، واعتبر أرسطو دراسة العلم لذاته أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية أو دينية ، ولكن المدارس التي أعقبته من أبيقورية ورواقية وغيرها قد ربطت النظر بالعمل كما سنعرف بعد .

ثم غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة ، فهاول فيلزن — ٢٥ ق . Philo .

أن يوفق بين اليهودية والهلينية ، ونقل أفلاطون المصري + ٢٦٦ في م. Plotinus  
المذهب الأنطونى وتوصل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلط  
العلم بالميثولوجيا — من الناحية التاريخية — اختلاطا ملحوظا ، وقد اعطى الفلسفة  
كل معنى له فيما يقول تسار Zeller ، أو امتزجت — فيما يقول غيره — فلسفة  
الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل  
الغربي وتصرف الشرق الدينى .

ولكن نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة في التماس الحقيقة لذاتها ،  
قد استمرت قاعة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ممن فرقوا بين السلم الذى  
يهتدى إليه العقل بالنظر ، والمعرفة التى ينزل بها الوحي الإلهى .

ولكن أخص ما يميز الفلسفة في ذلك الوقت كان محاولة التوفيق بين الوحي  
والعقل ؛ والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق  
واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تصيرا عن العقل ،  
ومن ثم كان الإيمان ضروريا للعقل وشرطا لصحة تفكيره فيما قال القديس أنسليم  
St. Anseim

كانت الفلسفة القديمة معنية بالبحث في الوجود بما هو موجود على نحو  
ما أشرنا منذ حين ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى البحث في المعرفة واهتمت  
بدراسة طبيعتها للوقوف على حقيقة العلاقة التى تربط بين قوى الإدراك والأشياء  
للدركة ، فكان الجدل العنيف الذى دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب  
الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الإستيمولوجية حول أدوات المعرفة  
ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية rationalism  
& intuitionism ومذاهب النجر بين والوضعيين من ناحية أخرى empiricism  
& postivism بل امتد الجدل عند بعض الحداثيين حول إمكان قيام المعرفة  
الصحيحة ، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب

التيقن dogmatism على أن من الممكن أن يقال إن الفلسفة القديمة قد اعتمدت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة الجدد فقد حكمت الآية حين اعتمدت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود — ويستتبع هذا كله في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب .

وشملت الفلسفة عند الجدد تحمل طابعاً فردياً ، وبقيت مذاهبها مجردة وبقيت نشر تحمل شارة أصحابها ، نسكناك الفلسفة عند لوك J. Locke تحليلياً نقدياً للعقل البشري ، ومحولت عند باركلي Berkeley ودافيد هيوم D. Hume إلى بحث في الطبيعة البشرية ، وأخذت عند كوندillac Condillac دراسة للإحساس وتحليله ، واعتبرت في فرنسا لأن القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر حليماً مستقلاً ، وضاق صغارتها عند أمثال ديدو Reid من أتباع المدرسة الإسكتلندية حتى انحصرت في علم النفس ، وأخرج فست Wundt علم النفس من الفلسفة واعتبره علماً مجرداً ، وأدخل ولف Wolff في علم النفس الطبيعية مع علم النفس التجريبي ، واعتبر كينت Comte وسينسر Spencer علم الاجتماع . . . إلى آخر ما زاد من خلافات بين الجدد من الفلاسفة في تصورهم لعن الفلسفة وفهمهم لترونها .

انجبت فلسفة الجدد إلى السرفة باعتبارها معاملة للوجود ، أما فلسفة الأسس من تلك ضللت بتقدير التفرق القليل في الوجود العام ومحولت تنكراً إلى دراسة الإنسان في وجوده الذاتي ، واختلقت في هذا وجهات النظر من البرجانية والوجودية والواقعية وغيرها من اتجاهات الفلسفة الباهرة . كما

(١) قارن : P. Janet et O. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Écoles (١٩٣٢) وقد ترجمت إلى الإنجليزية ( بعد حذف بعض فصوله )  
A History of the Problems of Philosophy في جزئين تحت عنوان  
أثر الأسس الفكرية من الجزء الأول في ميزر الفلسفة ( في النسخة الفرنسية ص ١-٤١ ) .

ويقول « إميل برييه » في تاريخ اتجاهات الفلسفة المعاصرة خلال نصف القرن العشرين إن هذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآلية l'automatisme واحتضان النزعة الإنسانية والنفور من الاعتقاد في أن الطرق العادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التي تعلق الإنسان<sup>(١)</sup> ولكننا نرى أن هذا الحكم ينطبق على بعض الفلسفات المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفي الصفحات التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .

### مفهوم الفلسفة \*

#### بين الفلسفات التقليدية والفلسفات المعاصرة

قلنا إن أرسطو قد عرف الفلسفة بأنها للبحث في الوجود بما هو وجود بالإنطلاق ، أو هي البحث في طبائع الأشياء وحقائق الوجودات ، رغبة في معرفة الحاصل البعيدة والمبادئ الأولى ، وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفي كشف الحقيقة فداتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وحل نهجه جرى السككثيرون من الفلاسفة قديماً وحديثاً فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية .

وانجذبت الفلسفة عند المحدثين عامة إلى البحث في المعرفة ، معرفة الوجود ، توطئة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والأطمئنان إلى مدى إمكان قيامها ، وجعل البحث للمعرفة شأناً لمبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة ، فالتصت المشكلة الوجودية بالمشكلة الإبستمولوجية ~~بمسألة المعرفة~~ .

وسنعرض لمبحث الوجود ونظرية المعرفة في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب ، فحينئذ نقرر الآن إن البحث الفلسفي كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، وابتدأ هذا الاتجاه قائماً في الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض

للمعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفكير من دراسة الوجود بطله البعيدة ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا إلى البحث في وجود الإنسان وتفسير حياته ، وكانت هذه وثبة في تاريخ التفكير ، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجودية إلى المادية الجدلية إلى البرجماتية وإن كانت في جوهرها نظرية في المعرفة — بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادت أن تتجه في النهاية لتفسير حياة الإنسان .

انتقل التفكير من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجاه إلى عصر الحاضر لا ينفي القول بأن نواته قد عرفت عند بعض فلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذي حول البحث من الفلك والفضاء إلى النفس الإنسانية . فقليل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، ولكن النزوع بالتفكير إلى الإنسان لم يصبح اتجاهًا قويًا غالبًا تلتقي لتأييده فلسفات ناضجة إلا في عصرنا الحاضر .

ولعل في وسعنا أن نلخص أخطر اتجاهات الفلسفات المعاصرة في تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلي من اتجاهات :

( ١ ) استمرار الاتجاه التقليدي الذي يحمل الفلسفة علم الوجود السطحي مع الاهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال في الفلسفة التقليدية .

( ب ) إنكار قيام الوجود العام والانصراف عن دراسته إلى البحث في الواقع المحسوس الذي يتيسر إخضاعه لمنهج البحث التجريبي كما ذهب للفلسفة الوضعية Positivism ؛ أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف لتحليل اللغة تحليلًا منطقيًا كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism .

( ح و ) الانصراف عن النظر العقلي المجرد الذي يهدف إلى كشف الحقيقة و يقتصر على مجرد المعرفة ، إلى البحث الذي يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية — كما ذهب أصحاب المادية الجدلية Dialectical materialism ، ودعاة الفلسفة العملية الإبراهيمية Pragmatism — وإن كانت الأخيرة في أصلها نظرية في المعرفة .

( هـ ) إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفي ، وقصر النظر العقلي على وجود الإنسان الواقعي المسمى والاهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية Existentialism .

ونريد الآن أن نتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشيء من التفصيل الذي يحتمله المقام ، وسيضطررنا هذا إلى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس ، إذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة في تصور أهلها :

### ( ١ ) استمرار الموقف التقليدي :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث في طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هذه الفلسفة إلى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل مبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفي بين كشف الحقيقة لذاتها — فيما ذهب أرسطو وأرسطو ومن جرى مجراها ، وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوها على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة ، ولبت مضمون هذا الاتجاه قائما مع إدخال بعض التمديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر سنكبير ( بجامعة أدنبرة ) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ،



و إدراك مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية ،<sup>(١)</sup>  
 فالنفس مجرد عبارة عنهم المتغير ، إن مما بها لا يدعى حين يفهم « الكون »  
 ويتصرف إلى أسراره ، وحين يرتاد مجاميل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن  
 مكتوباتها وخبائرها ، وحين يقف مكان الإنسان من الوجود ، ويحدد أبعاده  
 إيجابيا وسلبيا ، حين يفهم الفيلسوف هذه الجملات ، لا يزعم أنه قد توصل  
 بنجاحها إلى تأليف اثنين الذي لا يأتيه الشك في كثير ولا قليل ، أو أنه قد قال في  
 تقرير عنه الياديين الفلسفة السككية الأخيرة ؛ وحين ينشد الفيلسوف هذه الألوان  
 من الفرقة الستينية ، إما أن يتحدد من ورائها إلى إجماع فلسفة العقلية ، والاستجابة  
 إلى حب الأمتداد في النظر في فخرس البشر ، فتكون دراساته العقلية غاية  
 في داسها ويسد بها حاجته الطبيعية إلى انهم والمعرفة ، ويصدق قول التائيلين :  
إن تأليف تأليف ، وإما أن يقصد من وراء دراساته الفلسفية إلى الانتفاع بنتائجها  
 و استغلال ثمراتها في دنيا الواقع ... وسيزيد هذا وضوحا فيما يلي عن حديثنا في  
 هذا الفصل .

ولكن هذا الاتجاه تسيد في تربية الفلسفة ونظم مهمتها  
 لم يكن شكوكهم من مدارس الفلسفة المعاصرة ، شغف لبیان مونت أنظر  
 هذه المدارس من تعريفات الفلسفة وتحديد مفهومها :

### (ب) المرتب الوهمي : الوضعية المنطقية المعاصرة :

أكثر أصحاب المنهج الوهمي<sup>(٢)</sup> Positivism عند القرن الماضي هذه الفلسفة  
 التقليدية التي يزعم أصحابها أنهم « يتناولون بالكشف من مجاميل الوجود وبمعرفة

(١) W. A. Sincelt, introduction to philosophy, 1915, p. 9

(٢) من المذاهب التجريبية التي تورد المعرفة إلى التجربة وترفض إرجاعها إلى نور العقل  
 المنص أو الحدس المستقل من التجربة كما ستعرف في الباب الثالث .

أسرارها المحجبة ، والنصرف إلى حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ، ولم تعترف هذه الوضعية بنهر الواقع المحسوس الذي يمكن إخضاعه لمناسج المشاهدة والتجربة ، من هذا صرح إمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte — كما سنعرف في الباب التالي — بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد اختفت وتلاشت موضوعاتها ، لأن العلوم الجزئية التي تصانع المناسج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية ، فحسب الفلسفة بهذا ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التي تتوصل إليها العلوم الجزئية .

ومنذ نحو ثلاثين عاماً نشأت في النمسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين ، أُنشئت اتجاهها جديداً على أسس وضعية ، وسرطان ما فشى في بعض دول أوروبا وأمريكا — وإن استعطف بها بعض الفلاسفة المعاصرين — أولئك هم أصحاب

الوضعية ( أو التجريبية ) المنطقية ( Logical Positivism (or Empericism

سلموا بالموقف الوضعي السالف الذكر ، فأنكروا مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان ومكانه منه ، يمكننا أن نستقيمه من العلوم الطبيعية التي تدرس السكون والعلوم الإنسانية ( الاجتماعية ) التي تدرس الإنسان ، وليس للفلسفة بعد هذا مجال ... إنها مجرد منهج تبحث هدفه التحليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية ، أو بصطلحها السواء في مباحثهم الدالية ، رغبة في إزالة التباس والغموض الذي يعتري الأفكار وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة .

من أجل هذا عرّف « وبنشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein الفلسفة بأنها « توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً » (١) أي توضيح القضايا وإزالة غموضها

(١) Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 1953, p. 77

الفلسفة عنده هي : "The logical clarification of thoughts"

١٩٥١/٥

توصلاً إلى حقيقة دعائها ، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات ، وصرح كارناب R. Carnap أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية<sup>(١)</sup> . وسنعود إلى بيان هذا الاتجاه بشيء من التفصيل في الفصل الثانى من الكتاب الأول عند الحديث على موقف أصحابه من ما بعد الطبيعة . وجسبنا الآن أن نلاحظ أن هذا الفلاسفة التي يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا ( الفلسفة بمعناها التقليدى ) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس ، ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حسي فى عالم الواقع ، إن قضاياها لا تشير إلى مدلولات تخضع للتجربة الحسية ، حتى يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بإرجوع إلى الواقع ، هذا كلام مجمل مقتضب سنعود إلى تفصيله فى حينه .

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تحليل منطقي للأمة ، وليست بحثاً فى حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية .

### موازنة بين الموقفين السابقين :

واستيفاء لبیان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة سوق مثلاً يستكمل به هذا الإيضاح :

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية فى رددهم على الفلسفة الوضعية التي تذكر هذه الفلسفة ، إن معرفة حقيقة الإنسان مثلاً لا يمكن استقائها من العلوم الجزئية ، لأننا إذا استفتينا هذه العلوم فى حقيقة الإنسان ، قدمت لنا العلوم — منفردة — ومجتمعة — صورة ناقصة للإنسان الذى نعرفه ، فعم وظائف الأعضاء يُفسر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية ...

أما علم الكيمياء فإنه يعتمد إلى تمثيل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يُبدي لنا الإنسان في صورة ذرات وعناصر ، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الإنسان في صورة بروتونات وإلكترونات ، وأما علم النفس فيصور الإنسان في صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها ، ويهتم المذهب السلوكي فيه behaviorism بلغة الإنسان وعاداته وانصكاساته الشرطية كما يحرص التحليل النفسي على الكشف عن مكونات اللاشعور عند الإنسان ، وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل منها هذا الإنسان من الزاوية التي تدخل في نطاق دراسته ، ولكننا نجد في نهاية الأمر أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المفرقة التي قدمها لنا كل علم من هذه العلوم الجزئية ، ولا هي مجموع البيانات التي قدمتها هذه العلوم مجتمعة غير مفرقة ، إذا جمعنا بين البيانات التي قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم ، وقابلنا بينها — مع دقتها وشمولها — وبين طبيعة الإنسان كما نتصورها ، وجدنا تارفاً بينما ملحوظاً ، إن مجموع هذه المعلومات لا يبين حقيقة الإنسان ككل ، ولا يدل على ماهيته أو جوهره ؛ إن في طبيعة الإنسان شيئاً أكثر من أوصاف العلماء على اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم ، إن فيه شيئاً وراء الأجزاء التي يتركب منها ، والوقائع التي تفصل به وترتبط بشخصه ؛ إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضي معرفة شخصية ككل ، وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية ، ثم هي في الوقت نفسه تسكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها .

ولكن نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا تقع بيانات العلم في مختلف صورته ، إنما يقتضي هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه ، إننا نلجأ في هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس ، بهذا الإدراك القطري المربيع المباشر ندرك الإنسان موحداً في كل ؛ من هنا قول إن الفلاسفة شيء أكثر من

الاستغناء عن جزئياتها

طريق

مجرد البحث النظري والتأملي للعقل ، ومن دراسة العالم الواقعي المحسوس وحقيقته  
التجريبية ...<sup>(١)</sup> وأن العالم لا يقضى عن الفلسفة في فهم طبيعة الإنسان أو حقيقة  
العالم أو نحو ذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادي في  
الفصل الأول من الباب التالي .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر ( مات عام ١٩٥٣ ) يعتبره من وجهة  
النظر التقليدية في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة ، وهو يحتاج أن يكون ردًا  
على الموقف الوضعي الذي ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم  
الطبيعية التي يعتقد أصلها أنها عزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعاً  
مستقلاً . أما رد الرخصة المنهجية المساعرة على هذا الموقف التقليدي فيمكن تلخيصه  
بما يلي :

يقول أتباعها : لا موجود إلا المحسوس ، لا فكر ولا تفكير وكل  
ما عدا ذلك أوهام . وكل من لا يشير إلى شيء محسوس يمكن اثبات منه  
بالتجربة لا يحصل شيء يوصف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هي قضيتهم الكبرى  
التي تاجزى أجدان التقليدي ، ومن ثم يبرهن أن ما يدعى ألقائنا خداعة تاريخية من  
المنطق واسكنها قبر عند الذين يستندون بها مشاكلا لا وجود لها إلا في أذهانهم ،  
فيضطرون ثمرة وتيرة ما إلى بذل الجهد الشاق في حيل عابثة ، تلك هي الألقائ  
التي لا تشير إلى سراليات محسوسة ؛ يقول « كارنت » — متفقاً مع ( وجمشتاين )  
وشليتر Schlieter وغيرهما من أعلام الوضعية اللطيفية — إن الخطأ في فهم أصحاب  
الفلسفة القديمة لمعاني الألقائ يرجع إلى مصدرين رئيسيين : أحدهم يستندون  
في تشاليم الألقائ لا إلى سرال منسجدة ، أو يستندون لفظاً في غير المعنى  
المنطق عليه بين الناس ...<sup>(٢)</sup> ، ومن أصل هذا بر الوضعية التقليدية مشاكلا

(١) انظر C.E.M. Joad, Return to Philosophy, p. 176-180.

(٢) تدون Weinberg, J.R., An Examination of Logical Positivism, p. 184.

هو بصفة لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها ، إن أصحابها يستخدمون لفظ الإنسان مثلاً ، ولا يريدون به أفراد الإنسان الموجودين في العالم المحسوس ، ولكنهم يقصدون به معنى كلياً ليس له في عالم الواقع مدلول واقعي يخضع للمشاهدة الحسية ، وإن كان يعلق — كاسم كلي — على جميع أفراد الإنسان ، فن الطبيعة ألا يقع أصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية بالمعلومات التي تقدمها العلوم الجزئية تعريفاً للإنسان ، لأن الإنسان عندهم « ماهية » أو « جوهر » يعبر عن طبيعته وحقيقته ، ولا يستقيم « مفهوم الإنسان » بغيره ، إن هذا الجوهر هو قوام التعريف عندهم ، وليس لأفراد الإنسان ( عمود وحد وصلاح . . . ) مفهوم ، ولكن « المفهوم » يكون للإنسان أو غيره من الأسماء الكلية لما فيها من صفات ذاتية ثابتة لا تتغير ؛ ولو أن أصحاب المنطق التقليدي حللوا الفاضلهم تحليلاً منطقياً متخذين الواقع محكاً لصواب الفكرة أو خطئها ، لعرفوا أن ليس في هذا الواقع المحسوس إلا « أفراد » ، وأن الماهية أو الجوهر لفظ لا يحمل معنى ، لأنه لا يشير إلى شيء محسوس في العالم الخارجي ؛ ففهم أي كلمة — فيما يرى الوضعيون — يقوم في صفاتها التي تخضع للحس ، ويمكن الثبوت من صحة معناها أو خطئها بالشعيرة ، وهو عندئذ يكون من الضلال أن تنتظر من تعريف الإنسان ( مثلاً ) وصفاً لجوهره أو ماهيته أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من أفاضل ليس لها مدلول حسي في عالم الواقع ؛ إن مرجع الخطأ في نظرة أصحاب الفلسفة التقليدية إلى الإنسان أنهم تصوروا أن للإنسان — باعتباره اسماً كلياً — ميراً عن أفراد — مفهوم لا ينتمى لكل فرد جزئي من أفراد الموجودين بالذات ؛ ولما كانت العلوم الجزئية لا تبعث عن « طبيعة » الإنسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التي تخرج عن نطاق هذه العلوم ومناحيها ، فلن أصحاب الفلسفة الميتافيزيقية أن « مفهوم » الإنسان لا يتيسر عن طريق هذه العلوم ومناحيها التعبيرية القاصرة ، ووكفوا إلى الفلسفة مهمة حل

هذا الإشكال المزبور ... إن الإشكال هم الذين أناروه بافتراضهم ألفاظا لا تشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها ، ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلًا منطقيًا لأدركوا أنها لا تشير إلى مدلولات محسوسة ، ومن ثم هي لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتيسر التثبت منه بالاتجاه إلى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الإشكال الذي وقع فيه هؤلاء الليتافزيون ، ويقتضون بأن ما تقدمه لنا للعلم الجزئية من مادة عن الإنسان ( باعتباره فردًا معيّنًا ) كافٍ في تصور مفهومه ...

يمثل هذا تقصير أصحاب الرضعية المنطقية وهم يفتقدون تصور للفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديد لمهيتها ، ومنصود إلى مناقشة هذا التصور بعد قليل .

ولم تفرد الرضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بإنكار المعنى التقليدي للفلسفة ، بل شاركتها في ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة السليبيين والماركسيين والوجوديين :

### موقف الاتجاه لأعملى ( البرجماتى ) المعاصر من الفلسفة :

شارك الرضعية في استنكار للفلسفة التقليدية اتجاه جديد يتمثل في الفلسفة العملية Pragmatism وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وجون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey انفقوا على توجيه المثل إلى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والسيات ، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ... إلى آخر ما سنمرقه بعد .

فأما بيرس فقد نشر بحثاً تحت عنوان « كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا »<sup>(١)</sup> ذهب فيه إلى أن توضيح معنى لفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان ، واعتبر الكلمات والمباريات التي تتألف منها خططاً لـ *Plans of action* وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي فكرة باطلة أو غير ذات معنى يُعْمَلُ عليه ؛ واعتبر الاعتقاد *belief* من نوع *pragmatic* الأفكار ، هو حق متى دلَّ على سلوك عملي وإلا كان خلوها من كل دلالة ، وانتهى بيرس إلى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة بحيث أن التسليم بفكرة يقتضى لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي ، ونمى لو أمكن إقامة « مجتمع معلمي » يقرم على نفس المنهج الذي يصطنعه العلم في عمله ، عندئذ يتيسر الوصول إلى الحق (أو الصواب) الذي لا يقبل جدلاً ولا يحتمل *arbitrary*.

وجاء ولیم جیمس أكبر أعلام هذا الانحياز فاعتبر الفكرة الصادقة هي التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذي ينعى إلى تحقيق أغراضنا في دنيانا الحاضرة ، ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطالب إلانها وإنما نلتزم كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره في مجال حياتنا العملية ، وإذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو للمعتقد كما يزعم الصوريون من التلازمة

(١) نشر المقال في يناير ١٨٧٨ في مجلة *The Popular Science Monthly* تحت عنوان *How to make our ideas clear to ourselves* ونشر بالفرنسية في ديسمبر من العام نفسه وفي يناير من العام التالي في مجلة *Review Philosophique* .  
(٢) تارن : *W. B. Gallie, Peirce and Pragmatism* وقد صدر في سلسلة *Pelican Books* عام ١٩٥٦ ثم انظر :

J. Bachler, (1) *Philosophy of Peirce : Selected writings*

(2) *Charles Peirce's Empiricism* 1934.

Peirce : *Collected Papers* (٦ مجلدات)



بل هو قابلية التفكير لأن تكون أداة سلوك هيلي في دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال في الأخلاق ، فالفعل الإنساني فاضل متى متى فذا في حياة الإنسان ... الخ وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value في دنيا الواقع ... ! ليس ثمة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، إنه كالمسألة قيمتها تقدر بثمنها الذي يدفع فيها غسلا في الحقوق (١) .

وبناءً على ذلك نصح بأن التفكير ليس إلا وسيلة أو ذريعة لحياة فصي مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتبت عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية ، فهو في نمكون في قيمة منصرفة Cash-value ثباتاً كأن يقول جيمس :

والح ديمس في المطالبة يعطيني منهج البحث العلمي على شقي مجالات التفكير ولا سيما مجال القيم في الأخلاق والأعمال والسياسة وغيرها ، أملا في أن يؤدي هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى مع مقتضياتها ، والمنهج العلمي عند هر الطريقة التي يصطادها الباحث في الخروج من نطاق التفكير إلى نطاق العمل ، وبهذا أصبحت التفكير تتراجعا على إشكال ، بأن وقعت إلى حله كانت مواباً ... الخ (٢) :

(١) تارن :

W. James : (1) Pragmatism

(نص إلى الفرنسية بمقدمة كتبها بوجسون)

(2) Essays in Radical Empiricism

(3) Meaning of Truth

قد جمع مع أوجه مقالات وضعها إلى كتب البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٢ (الطبعة ٢٥)

P. Henle, Introduction to James (Classical American philos.)

E. Boutroux, William James.

G. Kennedy, Introduction to Dewey (in Classical American Philos.)

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in Contemporary American Philos., vol. II., p. 31-51), 1930.

C.E.M. Joad, Introduction to Modern Philosophy (نص إلى البرجماتزم)

المصادر المذكورة في ص ٥٦ من هذا الكتاب .

اتفق الأعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التي تقرب عليها في دنيا العمل .

اصطبغ هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة ، لقد تمالى على صيغ العقل وإطاراته الذهنية التي سبقتها واضحة في مذاهب المثاليين ، وانفصل بدنيا العمل أو ثنى اتصال ، فكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان المكر في الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح في الفلسفة العملية لاحقاً له ، وكان الحق بمعزل عن ظروف الحياة ومعالجتها فأصبح صرحاً بملاقته بالنفع الذي يحققه في حياة الإنسان ، وأضحى هدف التفكير قائماً في استغلال القيمة العملية للكلمات والتعبيرات في كل صورها واستغناء التجربة في أسرها ، وبهذا استعالت الفلسفة على يد الصليبيين منهجاً لاختبار فاعلية الأفكار في الحياة .

وانتقلت البرجمانية الأوسيكية إلى إنجلترا على يد طائفة من الفكرين يتقدمهم فريدريش شيلر + ١٨٢٧ F. C. S. Schiller الذي علكه الإعجاب بوليم جيمس فاعتنى مذهبه وتطوره به ، نفر من النظر العقلي التجريدي وربط بين معرفة الإنسان وحياته ، وقبل كل غرض ولو كان ميتافيزيقياً متى أمكن الإفادة منه في حياتنا الدنيا ، ووجد نزعاً السوفسطائية الذين أثروا الإنسان مقياساً لكل شيء ، فكفلوا للإنسان استقلال التفكير وحرية التصرف ، وطبع البرجمانية بطابع إنساني ربطها بالمذهب الإنساني Humanism الكلاسيكي الذي نبت في عصر النهضة في أوروبا وهدف إلى تحرير العقل من قيود العرف وجهود التقليد وطمحان السلطة .

وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه بنفرون من تبديد للنظر العقلي في حقيقة السكون وطبيعة الموجودات وبتدشها ومصيرها ... وغير هذا مما تهجنه الفلسفة التقليدية موضوعاً لدراستها ؛ إنهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية في فهم وتطبيق الفلسفة ، وتعرضها على البحث الأكاديمي في المبادئ العامة والمثل الأولى ، ويختلفون كذلك مع أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتبروا القضايا

الميتافيزيقية غير ذات معنى ، وأنكروا إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب ، فذهب أصحاب الاتجاه العملي على عكسهم إلى قبول المعاني الميتافيزيقية — من غير جهد في بحثها عقلاً — متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية ... ١

بهذا تحول مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف متنبأ بالبحث في المشاكل ووضع النظريات حلأها — كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، وصرح وليم جيمس + ١٩١٠ W. James بأن الفلسفة بمقتضاها متكاملة ليست إلا رجلاً يفكر ... (ليحقق منفعة عملية يثق بها) ؛ وقال إن آية الحق النجاح ، وآية الباطل الإخفاق ؛ ورأى جون ديوي + ١٩٥٢ J. Dewey وهو في غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العملي ، أن الحضارة نفسها ليست إلا وليدة للفلسفة — وإن كانت الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، فإذا عرفت مهمة الحضارة «حَدَّدَتْ خصائصها التي تميزها ، أدركت تعريف الفلسفة نفسها ، إنها تكون نماذج ليجري على نغمتها التفكير ، ويسير بمقتضاها العمل ، وبهذا تقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة» (١) ...

على هذا النحو حدد أعلام المذهب العملي معنى الفلسفة وضموا مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدي السالف الذكر من ناحية ، ثم قبلوا في الوقت نفسه المعاني والمبادئ الميتافيزيقية متى حَقَّقَتْ فِعْلاً (وإن لم يكفوا أنفسهم عناء البحث النظري في حقيقتها ...) ، وسنعود إلى هذا المذهب بعد قليل ثم نرجع إليه في الفصل الثاني من الباب الثالث عند حديثنا على مقاييس الحق .

(١) ملخص من Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 27 و انظر من وليم جيمس كتابه Some Problems of Philos. وفيما ورد من جون ديوي كتابه Philosophy & Civilization — وقارن C.E.M. Joad في كتابه Guide to Philosophy, 1 في الشطر الثاني من الفصل السادس عشر .

## (١) موقف المادية الجدلية ( الماركسية ) من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتحدت في عصرنا الحاضر صورا شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرفوا إلى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الإنسان بالوجود .

وإذا كانت المثالية قد نظرت إلى الكون المادى من خلال الذات العارفة ، وعلمت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذى يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر المساد وأصل المعرفة الثانية . . . إذا كانت هذه هى نظرة المثالية للأشياء المادية فإن للفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ، وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلا عن العقل الذى يدركها وهى أفكاره وأرائه كل اهتمامها . . . وقد تجلت الواقعية في عصرنا الحاضر في صورتها أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية critical والواقعية المادية كما ستعرف في الفصل الثانى من الباب الثالث في هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول كلمة عن الواقعية المادية كما بدت في مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

١١ تصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقا على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها ، وهذا تنقي المثالية التي افترضتها الفلسفات المثالية جميعا ، ويبقى وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها ، والمادة تخضع لضرورة أو تطور يتمثل في الصراع بين الأضداد - وهذا هو الديالكتيك في الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذى أدركه فلسفة هييجل + ١٨٣١ Hegel الألمانى وانتهى إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism التى نشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفردريك إنجلز + ١٨٩٥

F. Engels ونفسل فيها Lenin ومخارين Bukharin وستالين Stalin ورغم — مع وجود اختلاف بين هؤلاء جميعاً في تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ؛ وتعد الماركسية أكل تمير عن الاشتراكية ، وعلى تقوم على الدعوة إلى محاربة الرأسمالية حتى إذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك — وتعزى المادية الجدلية إلى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية مستقلة ، ولما الآن جدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أنبائها من مفهوم الفلسفة :

وأينا — ونحن نحدد تعريف الفلسفة — كيف يذكرنا موقف الفلسفة الانتقادية بموقف التوضيحيين الذين أنكروا التفكير الميتافيزيقي في كل صورته ، ويدعو لنا أن الموقف التوضيحي ( وهو اتجاه أمريكي ) يتطابق في الجوهر مع الموقف الماركسي ( الذي يمثل النظام الروسي ) ، والغريب أن نلاحظ أن هذين الاتجاهين — مع ما بينهما من عداوة وتباين — يلتقيان في مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها في كثير من الوجوه :

فمن الفلسفة التجريبية من كل فطر عقلى خبرد يهدف إلى كشف الحقيقة ويتسرع على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة البرجاءية منها ، كان « جون ديوى » أحد أعلام المذهب التسلوي ( البرجاءي ) ومما صاحب دفعه الدرائع Instrumentalism يقول إن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أسل تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه ، ونسلم إلى إعادة بناء بشرية ما ؛ إن معنى العبارة يقوم في نجاح العمل الذي تؤول إليه ، ومن ثم كان محلك صدتها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تدكس الحقيقة الموضوعية ، وأن مقاييس صوابها يقوم في مطابقتها للمعقولات التي تصكسها — كما منصرف بالتفصيل في الباب الثالث عند حديثنا على الفلسفة الواقعية — ويقول كارل ماركس + Karl Marx ١٨٨٣ أكبر

الاشتراكيين وأظهرهم : إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرحت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره ، وبمغير العالم يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهين على مجرى التاريخ<sup>(١)</sup> . ومنعود في الباب الثالث إلى تفصيل هذه النظرية .

إن ديوى « البرهاني » وماركس « الاشتراكي » يتحدثان عن تغيير العالم وإعادة تنظيمه وبناءه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدي إلى تغيير العالم ، إن الفكرة الصادقة — عند كليهما — هي التي تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ؛ وكلاهما متشائل في إمكان التوصل إلى أفكار صادقة عن قدرة البنس البشرى على « خلق مستقبل » جديد ، أليس بين هذين الاتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المفى في معرض شرحه لأسلوب العمل في نشاط الشيوعية ( نسبة إلى لينين )<sup>(٢)</sup> فإن أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادة أن هذا تشابه سطحي محض ، لأن الاتجاهين مختلفان بمد هذا اختلافًا بينًا ، فالماركسية تدعو إلى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث يفتح استقلال الإنسان للإنسان ، وتتلأشى الرأسمالية . . . ودمعق الشيوعية ، أما الفلسفة العملية البرهانية فهي — في نظر الماركسين — فلسفة الرأسمالية والاستعمار ، تزعم أنها تجاهد في سبيل تقدم الإنسان ورفاهيته ، وهي في الواقع تبهر عن نظرة أصحاب الأعمال التجارية

(١) K. Marx, Theses on Feuerbeck, XI وقد رويناهذا من : Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950, p7-8 (رؤكك تارن ٤٧٥, 1936, p. 475 Joad, Guide to Philos., 1936, p. 475)

(٢) قال إنه يتميز بخاصتين هما الاندفاع الثوري الروسي (اللى يقضى على الجحود والانتقاد الأعمى للتقاليد ويعظم الماضي ويفتح المستقبل) والروح العملية الأمريكية (اللى تدلل للصحاب وتمضى بمساحبها إلى آخر الشوط) والذى يبرتها من الروح التجارى الخلو من المبدأ هو اقترانها بالاندفاع الثورى السالف الذكر .

الضخمة ، ورغبتهم في جنى الأرباح الطائلة ... ومن ثم كانت فلسفة مادية  
للتقدم الإنسانى ورفاهية البشر ... إلى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على  
الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذى بعيننا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية  
والوضعية للمالفة بتجريداتها الجافة التى لا يقوى على مزاولتها إلا أقلية من المفكرين  
يحتفون الفلسفة ويمتكرون مزاولتها ، وتريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة  
للناس وتشيّعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة ،  
وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعى القائم بينهم ، وتهاجم الماركسية فئس  
الماضى لإحياء المذاهب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم والمجتمع  
الإنسانى قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته ، وهو ما تقتصر إليه  
مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفلسفة الماركسية بأنها لا تستطيع أن تفهم  
طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره ، ولا تستطيع أن تفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة  
تحسين أحواله ، وابست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستنير الواضح الذى يحرر  
الإنسان من ظلمان الظلم وأباطيل الخرافة (١) .

#### (هـ) موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت المادية الحدية ( الماركسية ) قد قدر لها أن تفسد في أنحاء العالم  
وتستبد بهوى الكثيرين لاعتمالها بأفكار سياسية بالغة التأثير في عامة الناس ، فإن  
الوجودية قد قدر لها أن تفتش في بعض الدليل لارتباطها بلون جليل من الأدب ،

(١) تفصيل هذا في M. Conforth, In Defence of Philosophy, Against Positivism and Pragmatism 1959.  
و ١٦ ومقدمة الكتاب ، وفي كثير من الصفحات الأخرى ثم قارن C.E.M. Joad في كتابه  
المؤلف الذكر فصل ١٧ .

واقرارها قيماً تتغير إيجاب الإنسان ، ومن الطريف أن تستدر الحركة أن فلسفة هيجل وتهودان على تناقض ملحوظ ، تمثل الأولى للزعة المادية والتضحية بالفردية في سبيل الجموع ، وتميل الأخرى إلى إقرار الحرية والتسكين للفردية على حساب الجموع . . . .

الحياتية

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها ، وقد اهتمت هذه بالبحث في الوجود بما هو موجود ، والتعرف إلى علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة لوقوف على طبيعتها وتحديد العلاقة التي تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل وانشطر الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة إلى ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلاً عن الذات العارفة والمثاليين الذين حللوا وجودها على القوى التي تدركها . . . وفي خيرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجرداً من غير تعيين ، وحول المعرفة والملاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسي فيما قالت الوجودية الماصرة وهو الإنسان للواقعي للشخص .

وقد تحدت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين ، أحدهما وضعه مارتين هيديجر Heidegger عام ١٩٢٧ م عن « الوجود والزمان » وثانيهما أصدره جان بول سارتر Jean-Paul Sartre عام ١٩٤٣ م عن « الوجود والزمان » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التي جرت مجراها استقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الإنسان المشخص في وجوده الحسي ، أي في حياته اليومية في زحمة الكون من ناحيته ، وفي علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان امتتت به مجرداً من كل تعيين ، فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر إلى العلاقات التي

( ٤ - أسر )



تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر ، وبدأت مذاعبها في هذا الصدد  
حيثما غلبت جبروتها لا ترميها بدنيا الواقع رابطاً ، ثابتت الوجودية إلى الإنسان  
للشخص ومواقفه الراقية التي توجب له بزماته وسكان وظروفه وأحواله ، وبهذا  
اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناقضاته باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر إلى الوجود باعتباره لاحقاً على المادية وليس  
مبدأً عليها ، بمعنى أن جوهر الإنسان الذي يعبر عن الخصائص الذاتية التي تميزه  
من غيره من الكائنات ( أي ماديته ) تعني وجوده في دنيا الواقع ، ومن هنا  
جاء انقياد المثاليين بالبحث عن الماهيات وإغفال حقيقة الوجود الفعلي ، أما  
الوجودية فقد رفضت هذا التفسير منذ أيام كيركجارد - S.Kierkegaard ١٨٤٤-  
أبي الفلسفة الوجودية ( التي فاضت الفلسفات المثالية وانصرف عن المثالية إلى  
الوجود ، ومن التجرد إلى الشخصي ، وابتعدت من تجاربه الروحية نقطة بدء الفيلسوف )  
وذهب بعض أتباع الوجودية إلى أن وجود الإنسان يتوحد بتوحد ماديته ، ورأى غيرهم  
أنه ليس مادية ولا يلحق بها ، ووجد غير هذين الطرفين من أتباع الوجودية  
بين - يرد الإنسان وماءيه - أن غير المثل في الكائنات غير البشرية التي تمسك  
ماشيتها بوجودها الخلاق ، اختلف الوجوديون في النظر إلى مادية الإنسان ولكنهم  
كثروا على اتساق في رفض الرأي المثالي الشايد في حقيقتها للوجود .

ليس للإنسان في بداية الأمر مادية ، إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ،  
وهو الكائن الوحيد الذي يتوحد وجوده في حرته على عكس المثل مع سائر  
الكائنات لأن أناملها تخضع للجهريّة ، فمادية الشعور صهرتها إلى الإمكانات  
التي كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماعيتها سابقة على وجودها الشخصي ،  
أما الإنسان فإن حريته في اختيار موقفه دون أن يتجمل من المستحيل التخلي  
باعتباره مثلاً ، ومن ثم كان الكائن الوحيد الذي يحدد ماعيته .

لذا إن الوجودية قد حصرت نفسها في وجود الإنسان الواقعي الشخصي ،

وفي موقفه من الـكون ، وفي علاقته بالآخرين ، أما من علاقته بالـكون فقد رفضت الوجودية نظرة الفلسفة التقليدية التي فصلت بين الذات المارفة وموضوع إدراكها ، واعتبرت هذه الذات موجودة ، ووجودها شرط كل معرفة ، وأفكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة ، وأرجعت المعرفة إلى تجربة حية يعيشها الإنسان ويعاني منها الواقع في حياته ، ومهد هذه التجربة الحية عند البعض إلى القتل والعاطفة مجتمعتين ، بل امتد الأمر ببعض الوجوديين إلى تهوية العقل بعيداً عن عملية المعرفة ، وغلا « كيركجارد » في هذا حتى رفض أنباء الذين يرمون أن يفلسفوا المسيحية حتى تمشي مبادئها مع منطق العقل كما أنكر البرهنة على وجود الله عقلياً !

واعتمدت الوجودية بحرية الإنسان حتى وجدت بينها وبين وجوده ، فالإنسان قياً يرى « كيركجارد » يجد نفسه حيال « مواقف » Situations عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ المسؤولية ، وكثيراً ما يتحدث الاختيار في حال تجمع بين الشك والحيرة ، وعندئذ يكون الإنسان رب أفعاله ؛ ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن بروية ولا يكون مسبقاً بتدبير عقلي أو تحديد لنهاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هي الحرية الإنسانية ، إنها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن في مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، ومن ثم كان رعب أفعاله وصانع مصيره .

وللمواقف السالفة خطرها في فلسفة الوجوديين فإن معاناة الواقع واعتباره تفضي بالإنسان لا مماناة إلى الضيق والتلق والحيرة ، لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده مُنته لا مماناة إلى الموت ، أدرك التلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة إلى البحث في الضيق واليأس والإخفاق والعدم ... والموت ، والموت هو الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن النقص الطبيعي الذي يعتبره

وبسوقه من تحقيق إمكانياته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى إلى أن حياته فراغ وعام .

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة إنسانية ترد للإنسان القدرة على تقرير مصيره بحسب إرادته ، فهو رب أفعاله التي يأتيها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة وتطلعه إلى مثل أعلى ينشده (١) .

هذه هي أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام ، مع إغفال الاختلافات التي تقوم بين أتباعها ، فحسبنا ما ذكرنا فإن فيه ما يكفي في الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام .

### نمط :

تصور وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من تعريف الفلسفة ، ولما كنا نتوى أن نمود في أبواب الكتاب التالية إلى الخوض في هذه الوجهات من النظر عرضاً ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر هذا للنمط الموجز على مناقشة مهمة الفيلسوف كما تبدو في التصورات السالفة الذكر :

لا يزال لتعريف التقليدي مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل ، وإن ضاق به أصحاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم ، وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدي أنه يوحى

(١) قارن مايل من مصادر : من كيركجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت إلى الإنجليزية ونشرتها في أمريكا : Princeton University Press وفي إنجلترا Oxford university Press وأكبر مترجميه هو Walter Lowrie وضع عنه كذنين هما A short life of Kierkegaard وكثاني Kierkegaard أما من Heidegger قارن Existence & Being - وعن سارتر قارن : Existentialism and Humanism (ترجمه وتقدم له Philip Mairet ١٩٥٠ ثم قارن : Paul Foulquière Existentialism (Eng. Trans. by Kathleen Raine) H. T. Blachham : Six Existentialist Thinkers) Norberto Bobbio : Philos. of Decadentism A study of Existentialism. Emile Bréhier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie (1954)

بأن صاحبه بمنزل الناس في برجه العاجي ويستغرق في تأملاته العقلية التي يحاول أن يتغلغل بها في مجاهل الوجود المحجب ، ويتعرف عن طريقها أسرار النفس البشرية ... إلى آخر هذه الدعوى المريضة التي أثارَت خصوم هذا الاتجاه ، ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها إلى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كنوز من الحقائق أضاعت الطريق أمام العلم التجريبي وحقت قلبسرية منافع لم تقصد إليها قصداً مباشراً ، وفي تحقيقنا على الماركسية بيان لصحة هذا الرأي ، بالإضافة إلى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل في تأثيرها المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشري ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص<sup>(١)</sup> ، وإن كانوا يحذرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية<sup>(٢)</sup> . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة مصفاة التقليدية كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — في توجيه الناس إلى قيم الحق والخير والجمال ، بل في هدم انحراف ودحس الأباطيل ، فأدت المهمة التي تريد أن تحتكرها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم في توضيح الأفكار وليس في كشف حقائق<sup>(٣)</sup> . ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التي نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أديم العصور ، والقول بأن التحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعي المستفير ، لا يبرر في رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية في هذا الصدد — وفي حديثنا في الفصل الثاني من الباب التالي عن موقف

(١) انظر في حديثنا عن غاية المسئلة ما يقوله في هذا الصدد برتراند رسل .

(٢) قارن : A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-78 .

(٣) قارن : Barnes, W. H. F., The Philatropical Predicament, 1950, p. 88 .

الوضعية والوضعية المنطقية من رفض ليتايزيقا ، وعن وجه حاجتنا إليها ما فيه الكفاية ، فيرجع إليه من أراد مزيداً .

أما من موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة كقلاصة ما يقال فيه أنه موقف أمريكي ... ! بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية المتعدية التي عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة وإنتاج المبروكات الضخمة ، وإن كان هذا أوصف يتغير للضيء في نفوس فلاسفة الأمريكيين (١) .

إن وظيفة العقل في الفلسفة هي الدعوة إلى الحقيقة في ذاتها ، بصرف النظر عن نتائج آرائنا : وإن اعتد بجملة المثبتين بالفلسفة أن الإنكار للمعاداة تنجح نتائج صورية مفعمة ، أما الفلسفة العملية فقد حكمت هذه الآلية ، فرفضت الحقائق المطلقة ، واعتبرت المعرفة أداة لحل إشكالات أو نقطة للتعلم على صحوبة ، أو مصدر من شخص من مازت ، قبل نجحت المعرفة في عنا كانت حتماً أو غيراً ، وإن أخذت كانت خطأ ، ولا عبء هذا بهدق الحقيقة في ذاتها . ومن ثم كان التحسن من صواب التفكير أو خطئها عنصراً بالمتقبل ، أي بالتجربة التي تثبت شيئاً صدياً لمباحها أو صانع إنسانها ؛ من هنا ذهب نقاد الفلسفة العملية إلى

(١) قال هذا التاسع في الفلسفة الأمريكية العملية ( البرمائية عند وليم جيمس وملشب اللرائح *Pragmatic mentalism* ديوى ) كثيرون من الباشين وسيم كورنهورث Cornforth ( في كتابه السلب الذكر من ١٩٥٧ و ١١ و ٢١٤ ) وجورج سانديانا ( ١٨٦٣ - ٩ ) Santayana روبرت رسل ( ١٨٧٣ - ٩ ) B. Russell وذاق هذا جون ديوى حتى قال إنه دليلاً على الاتهام - تأثر الفلسفة بالبيئة الاجتماعية التي عاشوا فيها ( وهو أساس كتابه " رسل " في تاريخ الفلسفة الغربية ) - تبرر اتهام " رسل " بأن فلسفته تعبير من لارستقراطية البريطانية - على اعتداد أن " رسل " من عبقة اللوردات ، ولم ينكر رسل مكان تأثيره بطبقته - وهو اتهام الشيوعيين - ولكنه - مع أسفه لضيق ديوى - يرى أن رأيه في مذهبه قد قال به كثيرون من النقاد ، طر *B. Russell, Hist. of Western*

أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مرضية لأنها صادقة » ، أدنى إلى منطق الفلسفة الصحيحة من قولنا « إن الأفكار صادقة لأنها تنتج نتائج مرضية » ، ويدوتهافت الموقف الأصلي من الناحية الفلسفية في قول « وليم جيمس » إن الفكرة الواحدة قد تكون صادقة في وقت ما ، ( أى حين تؤدي إلى نفع ) ، ثم باحثة في وقت آخر ( حين تفشل بعد هذا في تحقيق منفعة 1000 ) أو أن الفكرة الواحدة تكون صواباً عند إنسان وخطأ عند إنسان آخر 1000 ! وحاشية هذا الاتجاه تبرز اعتبار الأخطاء حقائق صادقة في وقت ما ، أى متى أثبتت التجربة أنها في ذلك الوقت قد حققت فعلاً 1000 (١) .

إن العمليين من أمثال ديوى يعلقون صدق الأفكار على المستقبل ( الذى يتم به اختبارها بالتجربة ) ، ولكن الفلسفة — تهليلية كانت أو وضعية — ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مستقبلها ، بل يعلق D برتراند رسل « — وهو من أعلام الفلسفة العملية — صواب الفكرة على حاليها وأسبابها التى تنبئ في الماضي ، حتى تستعمل الحقيقة من إرادتنا في الحاضر والمستقبل معاً ، وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل ... » (٢) .

إن الأدنى إلى الصواب في منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال — على عكس ما يقول العمليون — إن الفلسفة تدعى الحقيقة الموضوعية في مظاهرها ، ومن الممكن بعد هذا الاستفادة منها في تحقيق رفاهية البشر ، بذلك يخضع العمل للنظر ، ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمي والفلسفي من حقائق (٣) ، ولكننا مع هذا

(١) دارن : Bahm, Philosophy, 1958 p. 158-59

(٢) توفيق اللاديل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ( ١٩٥٢ ) ص ٢٧٧ ويحسن الرجوع في هذا الكتاب إلى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض المذهب للعمل ومناقشته بشيء من التفصيل .

(٣) نقول البحث العلمي والفلسفي معاً ، لأن العمليين يعالجون بإغضاج حقائق العلم وحقائق الفلسفة معاً لمعضلات العمل .

نجد البرجانية نزعتها الواقعية للمعونة ، فقد استمكت المثالية بفكرة « مقولية » العالم التي ترجع إلى ما وراء عالم الشهادة ، وأصرحت على أن ترد الكثرة البادية في الموجودات إلى مبدأ الوحدة ، فرفضت البرجانية ذلك وقالت بكثرة الموجودات وتعددتها ، وصرفت اهتمامها إلى الواقع وحصرت عنايتها في خلعة الإنسان في حياته العملية ، وفي هذه الظاهرة نفسها يقوم نقص هذا الاتجاه لأن إغراق أهله في النزعة العملية قد أفضى بهم إلى الاستخفاف بالبحث النظري من الحقيقة والاستهانة بالصبر الذي يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من اليسور اقتصاص النتائج والآثار العملية من أخصر الطرق ، وفي هذا مقتل الروح الفلسفية التي تتطلب مداورة البحث النظري والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة هذه كلمة سترداد وسوفاً بتقريبنا للمثالي على موقف الماركسية ، وبعودتنا إليها في مناسبات أخرى .

أما من تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيحييه إنكارهم للفلسفة التنفيذية الميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن التفكير المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الإنسان النظر العقلي المجرد اكتشاف الحقيقة ، فشاركوا في هذا أصحاب الفلسفة العملية ؛ إن مباحرة النظر العقلي لا يبررها في رأي الماركسيين إلا اتصال هذا التأمل بالعمل ، أي تغيير الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهي بالقضاء على التفاوت الطبقي ، من أجل هذا استعاض الماركسيون في ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقوة الإنتاج وهوائل الاقتصاد ، وتعدر عليهم الاقتصاد بأن الميتافيزيقا — وهي نتاج النظر العقلي المجرد — أي تأثير على مجرى التاريخ ، إن ماركس يبرز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عفة هي النظر العقلي في طبيعة الحقيقة reality ، وليس لهذا التفكير المجرد علاقة بمقائق الواقع facts ، وأما للمادية الجدلية فيتمسك فيها النظر والعمل ، فيكون التفكير على الدوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله إلا في ضوء الأفعال الممكنة ،

وأن معرفتنا للعالم نمسكتنا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ، حتى ليفكر أصحابها إمكان وصفها بأنها ميتافيزيقية بالمعنى التقليدي الذي يجعلها مجرد معرفة بالحقيقة لذاتها ، وعلى أساس هذه النظرة لماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معا<sup>(١)</sup> .

ولو أن ماركس الذي استمد ماديته الجدلية من جدل هيغل قد مضى مع هيغل إلى نهاية الشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين المظهر والعمل ضلال مهين ؛ إن التفكير بنظم العالم ويؤثر في مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرة إلى تحقيق ذلك ، فما ينتهي إليه النظر العقلي المجرد في العالم وشئونه ، يتركز لا محالة أعني التأثير في تفسير وقائعه ؛ إن الرجل البدائي يفسر أحداث الكون بإرجاعها إلى حال خفية ، والمستنير يردّها إلى عللها الحقيقية ولو لم تكن معرفة العلل الحقيقية من الأهداف للبشارة لتعليمه ؛ ومزاولة المظهر العقلي المجرد تغير نظره صاحبها إلى الوقائع والأحداث ، وتساهم في توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يقصد بالنظر العقلي هذا التوجيه العملي المستنير في زحمة الحياة .

إن العلوم الطبيعية في نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فلا عمل في دراساتها تفسير أحداث الكون وظواهره — بمناهج تجريبية — لغير ما غاية عملية مباشرة ، إن مهمة العالم أن يتوصل إلى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التي يدرسها ، أما الإبتانة عن هذا القانون علوا ، أو استغلال هذه النظرية في حياتنا الدنيا فن شأن المبتدئين ورجال الأعمال ؛ وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشري من أن يفيد من فتوحات العلم ومكتشفاته ؛ وثبته بهذا يمكن أن يقال في الفلسفة الميتافيزيقية ، إنها تعتمد إلى تفسير العالم تفسيراً محتلياً ، ولا تهدف من وراء هذا إلى غاية عملية مباشرة ، ومع ذلك لا ينكر فاعل مذايعها في التطور بالحياة الإنسانية إلى الكمال إلا مكابر ؛ وقد أشرنا من



قبل إلى خطر الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الفلسفة في التطور بالمجتمع إلى الكمال .

هذا اعتقاد ينسب إلى موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجماتية السائدة آنذاك ، بل ينسحب على كل مذهب من المذاهب التي تبجلها خدمة الحياة حتى ونشروا النظر العقل الجرد ، وصغروا العقل مباشرة لخدمة الإنسان ، فتوقف العمل في معتصم بلورين رفاته كشف الكثير من الحقائق . إن المهتم الطبي أو السياسي لا يهتم إلا متى تحرر أصحابه من قيود الغايات العملية والدينية المباشرة المخدمة ؛ هذه حقيقة يشهد بها اختراق تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

ونرى موقف الماركسية من الفلسفة مأخذاً آخرى كثيرة ، لا يتسع المقام لبيانها أو تمثيل الحديث فيها . فخصمنا أن نشير إلى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة الماركسية ( البرجماتية ) مع كل ما عيب عليها ، أوسع من نظرة الماركسية التقليدية — مع اشتراكها في الاتجاه إلى تمويل الأفكار إلى أعمال — نأول توجه الماركسية مباشرة إلى العمل المنتج من غير أن تحدد نوع هذا العمل ؛ أما الماركسية فإنها تحصر جهودها في تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها ، على أنها على كل نهوض ومسر كل تقدم مرئي (١) ؛ ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعّال في حياة الشعوب وحضاراتها ، يبدو لنا أن العوامل التي تؤثر في حياة الشعوب وتربيتها أشمل وأهم وأعمق من غلوها الاقتصادية ، فالحياة

(١) مع إدراك ذلك عام ١٨٨٠ بأن ماركس قد بالغ في تقدير الآثار التي تنبع عن العوامل الاقتصادية ، بل سرح لتدقيقه بأنه مع ماركس يميلان قصيرا في قبة هؤلاء الذين هم في الاعتماد بالآثار الاقتصادية الاجتماعية ، ويعترف بأنهم ما أخلا العوامل الأخرى في تفسير التاريخ ، (د كان النزاع بينهما وبين معصومهم ( الذين يسكرون أثر العامل الاقتصادي ) من الخدمة بحيث لم يبق وقتا ولا فرصة لإنصاف العوامل الأخرى .

العلمية والعقلية والأدبية عامة لها تأثيرها المدمر في تطور الحضارات ومصار  
الشعوب ، بل كثيراً ما تؤثر حتى في تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها .

بل إن تطبيق الماركسية — والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا بصورة  
إلى أفعال — يقتضي فناء الفرد في الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه في حرية  
التفكير والتعبير ، ولا يمكن أن تساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .

وكثيراً ما ينتسب المتلفس بصاحب إلى أفكار يستند في صوابها فيعتقدها  
ويؤيد فيها ، ولكنه يكون في نفس الوقت على استعداد للتدخل عنها متى ثبت  
له بالدليل المنطقي بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية — مطبقة عند دعايتها  
في الوقت الحاضر — ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما  
نعرفها ، إن الفلسفة لا تميل سلبية في حق من القصب الخائفي في أية صورة  
من صورته <sup>(١)</sup> — حسن هذا في بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوجودية فحينما أن نقول إنها في دراساتها لا تعرف غير هذا  
الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يتيسر فهم بعضها عن بعض ، هي  
الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجي والأنا والآخرين ، إنها تهتم بحياة الإنسان  
الخاصة والمواقف التي يحد نفسه حيالها — وهي التي تربطه بالآخرين — ولكنها  
لا تستطيع أن ترقى إلى دائرة الوجود الإنساني ، لأن تجاوز الوجود الذاتي يتناقض  
مع أغنى مميزاتنا وهو النقد بدراسة الوجود الخاص ، إن الإنسان فرد في مجتمع  
يقضي عليه واجبه أن يرى مصالحة هذا الكمال الذي ينتمي إليه ، دون أن يفقد  
بهذا جوهر حرية ، أو يُذيق في دائرة المجتمع فرديته .

كانت الفلسفة التقليدية تد شطرت الوجود إلى ثنائية هي الروح والمادة أو  
العقل والجسم أو ما يدعى في هذا المعنى ، فتمتص الوجودية هي هذه الثنائية حين

(١) انظر كذلك Massimo Salvadori, The Rise of Modern Communism  
طبعة أولى ١٩٤٣ في المعنى الأخير "A Liberal Answer to Communism" .

رأت أن ما يظهر من الشيء هو حقيقته ، وكفّت نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفي الثنائية المتعارضتين ، ولكنها نأمت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود ، وأخطأها التوفيق في فهم الكثير من مشكلاته .

وإذا كانت قد أقوت حرية الإنسان ومكنت لقربته فإنها — إلى جانب غيرها التي طعت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد انتهت بدراساتها للإنسان إلى أن حياته تنحصر بالضيق وتنتهي بالموت والعدم ، فكانت بهذا قصة حزينة وبأس وتشاؤم .

ومن كبار مؤرخي الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التي توحى منهيار المذاهب الفلسفية التي تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح « برييه » بأن كتاب سارتر « في الوجود والعلم » مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الحقيقي ينطوي على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف في بحثه عن الوجود<sup>(١)</sup> وبعد فحسبنا هذا إلمامة عن الموقف الذي يآخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، وحقيقة إن الفلسفة ليس لها تعريف محدد تلتقي عنده وجهات نظر الفلاسفة<sup>(٢)</sup> ، كما هو الحال في العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، إن مذاهب الفلسفة لم تزل تعد ثمرة مجهولات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، بعكس الحال في العلم بمصداه الصيق Science إذ تلتقي عند نتائج آراء العلماء ، لأن الثابت من سماتها ما يصور بالالتجاء إلى التجربة ، وتشكل موضوعية objectivity البحث في العلوم الجزئية بإخفاء الطابع الفردي وهذا ما لا يتيسر في البحث النفسي — وسيرداد هذا وضوحاً في الفصل التالي .

(١) انظر E. Bré tier : Les Tèmes Actuels de la Philosophie. 1954 ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) بالإضافة إلى ما أسلفنا ذكرنا ما يقوله شيخ الفلاسفة المعاصرين في إنجلترا « رسل » B. Russell في مطلع الفصل الأول من كتابه An Outline of Philosophy

### ٣ — موضوع الفلسفة

تمهيد — (١) مهت البحث الوجود — (ب) نظرية المعرفة — (ج) مهت القيم — (د) من  
ملحقات الفلسفة : (١) فلسفة القانون — (٢) فلسفة الدين — (٣) فلسفة التاريخ —  
(٤) فلسفة السياسة — (٥) في استقلال العلوم الإنسانية : (١) علم النفس — (٢) علم  
الاجتماع — (٣) تعقيب

تمهيد :

كان المفروض أن يعنى ما أسلفناه عن مفهوم الفلسفة عن الحديث في تحديد  
موضوعها ، ولسكننا آثرنا أن نُفرد موضوعها بالحديث لتزيد وضوحاً وجلالة ،  
بالإضافة إلى أن مناهج البحث الحديثة قد يسرت استقلال المجالات الفلسفية  
بعضها عن بعض ، فبدت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح منها عند القدماء ،  
وأن الفلاسفة الحديثة قد أدركتها تطورات أدت إلى استبعاد بعض فروعها من  
نطاقها ؛ من أجل هذا آثرنا أن نعقب على تعريفها وتحديد مفهومها بكلمة موجزة  
تزيل عن موضوعها القبس والإبهام .

والمرحوف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق في أن لفظة موضوعها تعالجها ، وأن  
طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها شأنها في هذا شأن العلم الطبيعي ، له موضوع  
يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذى يدرسه ؛ فإذا تحدد موضوع الفلسفة  
المتافيزيقية بالوجود اللامادى تحتم أن يكون منهج البحث فيه عقلياً استنباطياً ،  
ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج التجربة ؛ وإذا تحدد موضوع العلم  
الطبيعى بالجزئيات المحسوسة ، كان أسب منهج لدراستها اصطلاح المنهج التجريبي ،  
ولكن الوضعيين قد أنكروا هذا الموقف التقليدى ، وزعموا أن الفلسفة غير ذات  
موضوع — كما سنعرف في الباب التالى — واستبعد أنباغ الوضعية المنطقية  
المتافيزيقية من مجال البحث ، على اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى ، ورأوا  
أن للفلسفة منهج بغير موضوع ، هى مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلًا منطقيًا

على نحو ما عرفنا في حديثنا عن الموقف الوضعي من تعريف للفلسفة ، وانصرفت  
بذاتها إلى مسائل المعاصرة من دراسة الوجود المطلق والوجود والبعث في طبيعة المعرفة  
وتحديد معادنها على نحو ما عرفنا في حديثنا السابق ، ولكننا نرى مجازاة  
للزعماء التقليدي في فهم الفلسفة — مع التطورات التي أدركت أن نحدد موضوع  
فلسفة في وضعه التقليدي الشائع ، وهذا يقول إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث  
رئيسية هي الوجود والمعرفة والتقييم<sup>(١)</sup>.

### (١) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود :

نأخذ الأنطولوجيا Ontology أو مبحث الوجود فنعرض للنظر في طبيعة  
الوجود على أنه الآن بحد ذاته من كل تعيين أو تحديد ، بذلك يترك للعلوم الجزئية  
تبحث في الوجود من بعض نواحيه ؛ فالعلوم الأدبية تبحث في الوجود من حيث  
هو جسم متغير ، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار ؛  
والعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو مادة ، إلى غير ذلك من شأن مبحث الوجود  
— ما بعد الطبيعة عند القدماء — وبما تنصرف العلوم الجزئية إلى المبحث في  
نواحي الوجود ، ويقتصر في مبحث الأسرار والبعث في خصائص الوجود  
التي لا تقع نظرية في طبيعة العالم ، ويقتصر أيضا إذا كانت الأحداث السكونية  
تتم على أساس قانون ثابت أو تقع معادلة واتساقا ، وفيما إذا كانت هذه  
الأحداث تتغير من قساة نفسها أم تتغير من حال ضرورية تجبري ونقي قرآني  
للمادة والحركة ، وفيما إذا كانت — هذه الأحداث — تهدف إلى غايات أم  
تتغير من غير قصد أو تدبير ، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر  
المتغيرة ، وفي صفات الله وعلاقته بخلقه ، وفيما إذا كان الوجود ماديا عيرفا

(١) Wolf, Recent & Contemporary Philosophy p. 469. ff. (in An Outline of Modern Knowledge)  
المحدثين واخاهم بين ١٩٣٦ .

أوروحيا خالصاً أو مزاجاً منهما ... إلى غير هذا من ميادين الدراسات التي تدخل في هذا المبحث ، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلاً لهذه المشكلات الفلسفية . وسنزيد هذا وضوحاً في الباب الثاني من هذا الكتاب .

### (ب) الإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة :

أما الإپستمولوجيا Epistemology أو نظرية المعرفة فتعتمد المبحث السالف الذكر ، إذ يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه ومعرفة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثير للشك ؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست مريضاً بالشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أم هي احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أم العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ؟ إلى آخر هذا الذي ستفصل في بيانه في الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيراً ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة — الميتافيزيقا — على مبحثي الوجود والمعرفة ، وقد كانت لفلسفة عند القدماء أصلاً تنصب على مباحث الوجود ، أما عند الحديثين فلأنها في جلها تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

### الأكسيولوجيا أو مبحث القيم :

أما الأكسيولوجيا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للمبحث في المثال العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values وهي الحق والخير والجمال Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق

غايات ، هل هي مجرد معاني في العقل تُقوّم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجوداً مستقلاً  
عن العقل الذي يدركها ؟ . . . إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم  
الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التفليدي ( أى من حيث هي علوم معيارية normative  
تبحث فيما ينبغى أن يكون ، وليست علوماً وضعية positive تقصر دراساتها على  
البحث فيما هو كائن ) .

فيلم المنطق يضع القواعد التي تعصم صراعاتها العقل من الوقوع في الزلل ،  
أى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم <sup>(١)</sup> .

وعلم الأخلاق يصنع للنّسائل المعلى التي ينبغى أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها  
أى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه تصرفات الإنسان .

وعلم الجمال يضع المستويات التي يقاس بها الشيء الجميل ، أى أنه يبحث فيما  
ينبغى أن يكون عليه الشيء الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه  
« بالأكسيولوجيا » أو فلسفة القيم .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها ، يأتلف  
— عند جمهرة الفلاسفة — الموضوع الرئيسى للفلسفة بمعناها التفليدي — وإن  
رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل وفي حديثنا عن تصور  
هؤلاء المعاصرين مفهومها ما يفتى في تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع إليه  
من شاء <sup>(٢)</sup> .

### ( د ) من ملحقات الفلسفة :

ولكن من «تورخى» الفلسفة من يُلاحق بها علوماً أو دراسات أخرى يجعلها  
فروعاً لها أو ذبلاً ملحقاتاً بها ، وأظهرها .

(١) انظر ( في الفصل الثانى من الباب الثالث ) التطورات التي أدركت هذا المنطق حديثاً .  
(٢) انظر ص ٢٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

ألفتها بعض الباحثين ذبلاً للفلسفة ، وكانت أول أمرها جزءاً من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذبلاً ملحقاً بالفلسفة الأخلاقية ، إذا اهتم علماء القانون في القرن الماضي بالبحث في العلاقة التي تربط بين القانون والأخلاق<sup>(١)</sup> ، ولكن جبهة العلماء قد فصلوا بعد هذا بين فكرة العدالة التي تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التي يكون الإلزام فيها باطنياً يصدر عن المصير أو عليه العقل ، فتتمثل العدالة في مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها وجعل « كانط » Kant للقانونية هي العمل وفقاً للقانون في الظاهر ؛ أما فلسفة القانون فتتفضل النظر في الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية ، وتنفى بالبحث في المفاهيم الكلية التي يستخدمها رجال القانون كمنهوم الفعل والنية والإرادة والقصد والعلية والحرية والعدالة وتتبعه والعقاب ونحو هذا من مفهومات ، إلى جانب أنها تضايع بوضع نظرية عامة في طبيعة القانون ولا تهمل البحث في المناهج التي يصطنعها رجال القانون<sup>(٢)</sup> .

وتعزى فلسفة القانون إلى « مونتسكيو » ١٧٥٥ Montesquieu الذى اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشرى وليس وليد سلطة دينية أو أخلاقية أو غير ذلك ، وقد أوضح فى كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف فى عرقها

(۱) *Forreco Pound, Philos. of Law (in : Twentieth Century : فلسفہ قانون)*  
*Philosophy, 1947, p. 81.*

(۲) قارن : Kalpe p. 76—81 ومن شاء التوسع فليرجع إلى :

Kohler, J., philosophy of Law,

**My Philosophy of Law (a Symposium), 1941.**

D'Entreves, A.P., *Natural Law, An Introduction to Legal philosophy*

Hegel, G. W.F., *Philos. of Right*

Pound, R., 'Introduction to the philosophy of Law 1922.

Stammier, R., *The Theory. of Justice*, 1923.

Laski, H., *The State in the Theory of Practice* 1923.



وتقليدنا ومع غذا كله فإن سلوكها يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها طبائع الأشياء ولا يكون استجابة ليل أو نوى ، وتأتي في هذا اللون من الدراسة للكثيرون من الباحثين .

## ٢ — فلسفة الدين :

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة الدين التي أدخلها البعض في نطاق الفلسفة وفرونها بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية ( وبسببه منكروا الإسلام يعلم تكلام أو فتوحيد ) ، فاللاهوت عهده البحث في حقيقة دينية معينة ومحاولة تأييدها بطبقة والذائق ، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في الناعم الشكافية التي تستخدمها هذه العلوم ودراسة دراسة نقدية كمشهور الله والوحي والمصية والعبادة ونحوها<sup>(١)</sup> .

وقد كانت فلسفة الدين جزءاً من ما بعد الطبيعة عند القدماء ، ثم استقلت عباداً وكان عند بعض أتباعها جزءاً من الأديان ، رجع بعضهم الآخر تأييداً لاعتقاد الدينية وتأييداً لاعتقادها<sup>(٢)</sup> ، وظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب تائيد *Deism* بترويه ( كذهب التوحيد *Monothelism* والمشرک *Polytheism* ووحدة الوجود *Pantheism* والحوال *Incarnation* ومذهب الطبيعيين الإلهيين

(١) تارن : Kälpe ch. XI وغارن كليمانت وب C. Webb : الدين والفلسفة والتاريخ - ترجمة توفيق الطويل في مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية في عددها الثاني من ايلول الثالث في أكتوبر ١٩٥٠ .

(٢) تارن : Bahm, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p. 339 ff. :  
Brightman, E.S., Philosophy of Religion, 1940.  
Edwards, (D. Trail), The Philosophy of Religion, 1930.  
Wright W.K., Student's Phil. of Religion, 1922.

( Deism ) ومذهب الإلحاد Atheism<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من مذاهب . وقريب من هذا يمكن أن يقال في فلسفة التاريخ :

### ٣ — فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ — في ضوء نظرية فلسفية عامة — موحداً في كل غير مفصل إلى أحداث ، وتضع لعلم التاريخ أساساً فلسفياً ، بمصعبين المنهج الذي يعطيه المؤرخون ( تجريبياً كان أو استنباطياً أو مزاجاً منهما ) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية ( كالعلية والفرض والثانون ونحوه ) ولا تُعنى فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تحكمها الزمان والمكان ، ولا تجري وفق الأهواء أو المصادفات ، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية موحداً في كل ؛ وتتميز عن علم التاريخ — فوق عمومية مجازها — باصطناع منهج عقلى يقرر على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتشعب مع منطوق الوقائع ، وبالاتدلال بأحداث الماضي على صيول الإنسان وأفكاره التي كانت حوادث التاريخ تطبيقاً لها ، وتأويل الحوادث التاريخية في ضوء نظرية فلسفية<sup>(٢)</sup>

(١) مذهب التأليه أو المؤلثة هو مذهب الذين يعتقدون في الألوهية ، فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد ، وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك ، وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من حيث هي علة لذاتها فهي الله ومن حيث هي معلولة لذاتها فهي المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود ، وإن قالوا إن الله حال في مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول ، فإن أقروا بالله وأنكروا الوحي والرسول والكتب المقدسة والعناية الإلهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من أصحاب المذهب الطبيعي الإلهي ، ومسيهم الزوال — فيما نعتقد — بالطبيعيين ( انظر المنقذ من الضلال في : أصناف الفلاسفة ) أما منكرو الألوهية في كل صورها فهم الملحدون ومسيهم الزوال بالدهريين أو الزنادقة .

(٢) قارن : المدخل إلى الفلسفة فصل ( ١٢ ) .

— كما أمرنا منذ حين — وهى تشبه فلسفة العلم<sup>(١)</sup> من حيث إن كليهما تمكننا من تمحيص مناهج البحث ( فى العلوم أو فى التاريخ ) تمحيصاً نقدياً ، وتوضيح المشاكل العامة التى لا يعرض لها المجتهد العلم أو التاريخ ، وفى هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين<sup>(٢)</sup> بهذا يُفسر التاريخ تفسيراً فلسفياً ، ويتحدد المكان الذى يحتله تاريخ الإنسان فى مأساة الوجود .

وقد كان القديس أوغسطين<sup>١</sup> + ٤٣٠ St. Augustine أول من فلسف التاريخ وإن طوبه بطابع دينى ، إذ جمع فى « مدينة الله » بين الماضى والحاضر والمستقبل فى مأساة واحدة ، هى مأساة الأثم والقداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الإلهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ فى التصور الوسطى وفى القرن الثامن عشر استبدل الباحثون فى فلسفة التاريخ بفكرة العناية الإلهية فكرة التقدم ( العقلى ) وهو تقدم يسير فى اتجاه واحد إلى غير غاية يهدف إليها ، وبتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الإيطالى الذى تعزى إليه بحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « فيكو » + ١٧٤٤ J.B Vico بكتابه القيم « العلم الجديد Scienza Nuova

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophical Hist. of Mankind الذى يرجع إلى نشر انشعار الأول منه ( عام ١٧٨٤ ) فضل الاهتمام بفلسفة التاريخ كموضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذى سرعان ما تضاعف بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات فى فلسفة التاريخ »

(١) لمعرفة شئ من فلسفة العلم اقرأ : فى كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلاً كتب « لزنر » V. F. Lenzer وكذلك :

Werkmeister, W.H., Philosophy of Science, 1940.

Toulmin, S., Philos. of Science, (1953)

ومجموعة المصادر المشار إليها فى المصدرين السالطين .

Roscoe Pound, Philos. of Law (in : Twentieth century (٢) philos., p. 18 ff)

Lectures on the Philos. of History القى نشر بعد مائة سنة أهوام .

وفي القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند إلى نظرية

التطور كما بدت عند داروين + ١٨٨٢ Darwin وهبررت سنسر + ١٩٠٣

H. Spencer اللذين ينسب التطور عندهما بالإنسان . وفي منتصف القرن

التاسع عشر ظهرت محاولات جديدة في تفسير التاريخ في ضوء العلم ، فنشأت

نظرية « أوجيبست كونت » Comte الرضمية التي تجعل فلسفة التاريخ دراسة

واقعية لطائفة من الظواهر الطبيعية لا تدخل في نطاق علم التاريخ ، إنها نظرية

في الأوضاع التي تقوم عليها الجماعة الإنسانية والظروف التي اكتشفت تطورها في

الماضي ، أو تحيط بها في وضعها الراهن ، وتسير هذه النظرية بمقتضى قانون

الأطوار الثلاثة الذي سنعرض له في الفصل الثاني من الباب الثالث ، بهذا القانون

يفسر كونت المراحل التي مرت بها الإنسانية منذ فجر حضارتها الأولى حتى قمة

حضارتها في عصره ، وعن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيراً حسيماً عن نظريات

علم الاجتماع وتحقيقاً عملياً لقوانينه ، وهي تستند إلى فكرة الوحدة بمعنى أنها تعتبر

الجنس البشري وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ يسبق في جراءة مستقبلاً

لا سبيل إلى الجزم به<sup>(١)</sup> وظهرت نظريات فيزيقية تؤكد عامل الجو والطعام حلة

للتطور الاجتماعي ، وإن كان توماس « بكل » + ١٨٦٢ T. Buckle - أحد

رواد هذا الاتجاه - لم يفضل العقل الإنساني عاملاً من عوامل التقدم الاجتماعي

- كمنظريه كارل ماركس في الإنتاج والتوزيع والسكفاح الطبقي المتضمن

فيهما ، ومع أن نظرية ماركس وإنجلترا مادية في أصلها ، إلا أنها لم تنفل أهمية

الثور الذي تقوم به العوامل الناجمة عن هذه الظروف ( من عقل ونظم ومثل

عليها ) وسأرت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وضعت لهم المجتمع

عليها ) وسأرت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وضعت لهم المجتمع

(١) قانون ( فيما يتعلق بنظرية كونت ) كتاب Levy-Brohl : فلسفة أوجيبست كونت :

وله ترجمة لازميلين الدكتور محمد قاسم والدكتور السيد بدرى ( ك ٣ ف ٥ ) .

الإنسانى ، والاعتراف بفضل الرجل البدائى على نساء النظم الإنسانية (١) .

وفى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من فلاسفة أوروبا (من أمثال ديلثى Dilthey وريكتر Rickert فى ألمانيا وكروتشه Croce فى إيطاليا) إلى القول بأن التاريخ بزودنا بمعرفة يمكن اعتبارها معرفة واقعية فردية بالنسبة إلى المعرفة المجردة العامة التى نعدنا بها العلوم الطبيعية ؛ ولم يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية هذا النوع من الفلسفة التاريخية ، فالمسيرون منهم قرروا من مخاطبة الميتافيزيقى ، والمثاليون (من أمثال برادلى + ١٩٢٤ وبرايدل + ١٩٢٣ Bosanquet) لم ينفطنوا إلى قيمة هذه الفلسفة حتى يسامحوا فى إقامتها (٢) .

سبب هذه الإلمانة للوجيزة فى فلسفة التاريخ ، فإن فى المصروف من مصادرها ما يبدى حاجة الذين ينشدون الإقناع (٣) .

#### ٤ — فلسفة السياسة :

وتريب من هذا يمكن أن يقال فى فلسفة السياسة ، كانت فلسفة الأخلاق عند القدماء تدبر مشاركة الأفراد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه الأفراد ، ومن سبب ما أثبتت فلسفة الأخلاق عندهم جزءاً من فلسفة السياسة ، وتاثيرهما تشابه باعجابهما دليلاً واحداً ، فمفكات القاسمة السياسية عند أفلاطون — كما

(١) J. E. Bodin Philosophy of History, (in : 20th Century Philos.), p. 89 ff.

(٢) W. H. Walsh, An Introduction to Philos. of History, 1st edition 1953 ولا سيما الفصل الأول من حقيقة فلسفة التاريخ .

(٣) بالإشارة إلى المصادر السابقة فى صلب الكلام وعراشه يمكن الرجوع إلى :

Schlegel, F. von, Philosophy of History

Klibansky, M. H., Problems of Historical Knowledge, 1938

Berdyayev, N. A., The Meaning of History, 1939

Bury, J. B., The Idea of Progress, 1920

بدأت في « الجمهورية » و « القوانين » و « السياس » تتصل بالفلسفة في مذهبه وتكونان كتلا متسقا فيما يقول الأستاذ « برييه » + ١٩٥٢ E. Brehier وكان أرسيلو يدرس الأخلاق كقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جبهة المحدثين وإن تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية من نظرة القدماء إليها ، متفقون على أن جانبها النظري الخالص موكول لدراسات الفلسفة ، وعلى تدريس بوجه عام : طبيعة الحكومة وطرق قيامها ، والمشاركة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادئ تكوينه وطبيعة مقاييس السياسة ووظائفها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات ، والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم — الديمقراطية أو الناشي أو الشيوعي أو نحوه — وتأييد طريقه وأهدافه ، وكثيرا ما أقيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية ، وقيل عن هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة — كفلسفة ما كياثالي + ١٥٢٧ Machiavelli وهو يز + ١٩٧٩ Hobbes وبنجام + ١٨٣٢ Bentham<sup>(١)</sup> ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعي يستخفون بهذا الاتجاه في جملة ، ويرون أن في تحليل المصطلحات السياسية التقليدية ( كالسوة والراطين والتأوين والحرية ... ) تحليلا منطقيا ، ما يبرر الاستغناء بالمذاهب الفلسفية<sup>(٢)</sup> .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في غير ما أسلفنا من فلسفات العلوم<sup>(٣)</sup> .

(١) قارن : R.M. Murry, An Introduction to Political Philosophy, 1st edition 1953

وكذلك A.J. Bain, Philosophy, 1st edition 1953, ch. 27 (Political Philos.)

(٢) قارن مثلا : T.D Weldon, The Vocabulary of Politics 1st edition 1953 :

(نشر في سلسلة يشرف عليها الأستاذ آير Ayer الذي يتزعم الآن حركة الوضعية المنطقية في إنجلترا) .

(٣) لمعرفة دلالة العلاقة بينها من العلوم الجزئية والدين والشعر انظر H. Sidgwick, Philosophy, Its Scope & Relations من المحاضرة الثالثة إلى آخر الكتاب ص

Paulsen, p. 15 - 44 & 3-15 & 315 - 325

R.B. Perry, The Approach to Philosophy ch. II - V.

والرأى عندنا أن فلسفة القانون أو الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست  
إلا مجرد دراسات أدى إليها البحث في المسائل الرئيسية في القانون والدين والتاريخ  
ونحوه ، وإلحاقها ذيلًا للعلوم التي تعزى إليها أدنى إلى الصواب من اعتبارها فروعًا  
مستقلة للفلسفة .

### ( ٥ ) في استقلال العلوم الإنسانية :

بقي أن نقب هل ما أسلفنا بكلمة عن أهم العلوم الإنسانية التي نشأت في  
رعاية الفلسفة ثم قطعت في سبيل الاستقلال عنها أشواطًا متفاوتة ؛ وكان أول  
العلوم الإنسانية استقلالًا عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها  
نزوعًا إلى الاستقلال علما النفس والاجتماع ، ولهذا رأينا أن نتخير من بين العلوم  
الإنسانية هذين العلمين لنقول عن كل منهما كلمة طاحلة تكشف عنه منذ كان  
جنيبًا في أحشاء الفلسفة حتى استقام هوده وأتجه به علماءه إلى الاستقلال عن  
الفلسفة ، وسنرى خلال ذلك تطور العلاقة بين هذين الرايستين وأيهما من  
قديم الزمان :

#### ١ — مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة :

نشأ علم النفس *Psychology* كجزء من الفلسفة عند القدماء ، إذ اعتبروا  
النفـل مبدأً للحياة ومن ثم صدرت عنه التواهر النفسية ، يمثل هذه الوجهة من  
النظر أرسطو الذي اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي ( الذي يدرس الوجود  
من حيث هو متحرك وحسوس<sup>(١)</sup> وذلك لأن الانفعالات — من غضب وفرح  
وكرامية ومحبة ... تصدر عن النفس والجسم معاً ، ولأن الإحساس من فعل  
النفس مشتركة مع الحسوس الذي يدرك الحسوس ، بل إن التمثل وهو من وظائف

(١) والعلم الطبيعي عند أرسطو هو الفلسفة الثانية ، حل اعتبار أن الفلسفة الأولى هي  
عاسي به بما بعد الطبيعة كما مشرف في الباب التالي .

النفس ، يتطلب التخيل الذى لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية في العلم الطبيعى كما تصوره أرسطو قديماً .

بل قد عرض أرسطو في كتابه « في النفس » De Anima لتحديث من ماهية النفس وقوامها : الناذية ( أى النامية ) والحيوانية ( أى الحاسة ) والناطقة ( أى العاقلة التى تميز الإنسان من سائر الكائنات ) فكانت النفس عنده مبدأ الحياة في الكائنات الحية ، والعقل مبدأ الحياة في الإنسان ، ولبنت نظرية أرسطو قائمة في المصور الوسطى ، بل وجدت أنصارها حتى في مطلع العصر الحديث عند فلاسفة إيطاليا التابعيين بوجه خاص ، وكان للبحث يدرر حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها ونحو ذلك .

وفي القرن السابع عشر فصل ديكارت + ١٦٥٠ Descartes بين النفس والجسم تفرقة حاسمة ، فاعتبر جوهر النفس قائماً في التفكير ( أو الشعور ) وجوهر الجسم قائماً في الامتداد ( الذى يشغل حيزاً ) وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعاً لعلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس ؛ وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور ، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكه العقل ؛ وجاء جون لوك + ١٧٠٤ Locke ، لفييز بين الظواهر الطبيعية للمادية والظواهر العقلية النفسية على اعتبار أن العقل هو الجوهر المتوهم للإدراك الباطن ، وشاعت هذه التفرقة زمناً طويلاً ، وعولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج يعزى إليه هو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتى Introspection<sup>(١)</sup> .

وفي أواخر القرن الماضى ظهرت مدرسة التحليل النفسى Psycho-analysis التى أنشأها « فرويد » + ١٩٣٩ S. Freud فكشفت عن « بيل » اللاشعور

(١) يتأمل الفرد حالاته الشعورية ( من لغة وألم وأمل وياس وحسب إكراهية وتفكير وتذكر ونحو ذلك ولهذا سعى بالملاحظة الذاتية Subjective observation )



(unconsciousness) واعتبرته أعظم مصادر الحياة النفسية ، فتحول علم النفس إلى يد هذه المدرسة إلى دراسة اللاشعور ومكوناته ، ثم لاحظ بعض الباحثين ( أصحاب المذهب السلوكي ) (behaviorism) أن الظواهر الشعورية وتلاشورية تبدو في سلوك الإنسان الخارجي بوجه عام ، فبدأوا دراسة السلوك موضوعاً لعلم النفس ، وهذا انصرف علم النفس عن البحث في طبيعة النفس (أو الروح) وعلمية العقل وكنه الشعور وغير ذلك من موضوعات الميتافيزيقية بقدر ما احتلتها وإجراء اختبارها عليها ، وأخذ يدرس السلوك الخارجي الذي يتمثل في استجابات الإنسان لمؤثرات خارجية ، ومن ثم أعطى السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالنسبة إلى موضوع التأمل الذاتي الذي كان يُنتج في دراستها ، حتى قيل إن علم النفس قد فرغ من نفسه (زبدته) ، وتبقى منه ، وهي شعور ، ولم يبق له إلا مظهره الخارجي الذي يبدو في السلوك .. ١

أدى هذا سمرة للفرجين بعد سنا إلى القول بأن علم النفس منذ أن تفرق عن دراسته لطبيعة النفس وما يتأصل من حقيقة الشعور ، وانتهى إلى البحث في التلاشورية السلوكية الخارجي مصطنعاً في ذلك منافع تجريبية مستعينة بالآلات والتوازن ، اعتزل علم النفس عن الفلسفة « هذا » له شخصيته وكيانه .

وقد بدأ علم النفس التجريبي يعتزل عن علم النفس الميتافيزيقي إلى يد التيلسون الألماني « ولف » ١٨٥١ و ١٨٧٠ ، الذي نشر في عام ١٨٣٣ كتابه « السيكولوجيا التجريبية » ودرس فيه الرغائف النفسية بمنهج التجربة التي تصنعها العلوم الطبيعية .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز القيد في تجارب التردد النفسية بالملحظة الدارئة إلى الملاحظة المقصودة التي تمسك بالآلات القابلة والتجريب الذاتي ، وكانت قائمة هذا العهد التجريبي انشغل في تاريخ علم النفس إلى يد « فخر » Fechner الذي قام بنشر

كتاب « مبادئ السيكو — فزيقا » عام ١٨٦٠ ، وإن حققت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تنمى منذ القرن الثامن عشر .

وفي سنة ١٨٧٥ حين « فونت » + W. Wundt أستاذاً للفلسفة في جامعة لايپزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات نشأ أول معمل هرفته الدراسات السيكلوجية التجريبية ، وتمددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا ...

وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات والمقاييس في دراساته ، توصلنا إلى ضبط نتائجها والتعبير عنها تعبيراً كميّاً دقيقاً ، فاستخدم المنبضة لقياس النبض ، والمنبضعة لقياس التغير الذي يهتري الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والعمية لقياس التعب ، واستخدم السمع لاختبار حاسة السمع واللمس لحاسة اللمس ... واستعان بالآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالزمن ... الخ<sup>(١)</sup>

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المتعمدة والتجريب العلمي ، مستعيناً بالآلات والمقاييس في ضبط نتائجها ، ومن هنا قيل إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً وعنهجاً ، وأنه تشبّه في هذا بالعلوم الطبيعية التي تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وظيفته دراسة سلوك الإنسان كما يشتمل بالفعل في ظواهره النفسية ، ( من شعور وتفكير وتحليل وانفعال . . . . ) وظواهره الجسمية ( من ابتسام وهبوط ومشى وجري وحديث . . . . ) ذلك السلوك الذي يهتري عن تأثر الإنسان ببيئته وتأثيره فيها ، وعنايته التكيف معها بمسيرة مقتضياتها أو إخضاعها لمطالبه<sup>(٢)</sup> .

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ( طبعة ثانية ١٩٥٤ ) .

(٢) قارن ( طبعة ١٩٥٢ ) J. Flugel, A Hundred years of Psychology

G. Murphy, An Historical Introduction to Modern Psychology, 1948

C. Spearman, Psychology Down the Ages, 1937

ولكن إلى أين حد حقق علم النفس أملة في الاستقلال عن الفلسفة والتشبه بالعلوم الطبيعية . . . ؟ هذا سؤال نرجى الإجابة عليه إلى ما بعد الحديث من علم الاجتماع .

## ٢ — مدى استقلال علم الاجتماع :

نشأت نواة علم الاجتماع<sup>(١)</sup> — كما نشأت نواة علم النفس — في أحشاء الدراسات الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون<sup>(٢)</sup> قد عرض في كتبه (المشار إليها في صفة السياسة) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها قوتها ، ولكن الأستاذ المؤرخ « برييه » E. Bréhier يرى فيما عرفنا أن السياسة والفلسفة في مذهبه متصلان أحدهما بالآخر بحيث يكونان وحدة منسقة الأجزاء ، وجاء أرسطو فأتبعه في كتاب « السياسة » خاصة إلى دراسة المجتمع دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » ، إذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع قوانين سيرها إلى دراسة مائة وثمانية وخمسين دستوراً هرفت في المدن اليونانية ، وأفصح للمشاهدة مكاناً في دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند

(١) جرت العدة بأن يميز بين علم الاجتماع Sociology وعلم الإنسان Anthropology بأن يقال إن الأول يدرس المجتمعات المتقدمة ، والثاني يبحث في مجتمعات ابتدائية ، وفي السنوات الأخيرة أخذ يتلاشى هذا الفارق ، حين أخذ أساتذة الأنثروبولوجيا في جامعتي شيكاغو ( وأستاذه وارنر W. Lloyd Warner ) وهارفرد ( بأستاذها المذكورين بعد ) ينعون غيرهم إلى غزو المجتمعات البشرية في كل صورها ، وحين انتقلوا فعلاً من دراسة البيئات البدائية إلى دراسة العمال في مصانع المدن لسكبرى ، وانتقلت الحركة إلى إنجلترا فأعلن راتكليف براون A. R. Radcliffe-Brown ( الذي أسس عام ١٩١٧ معهد الدراسات الاجتماعية في جامعة الإسكندرية ) بأن هذه التفرقة كانت تمثل الاعتقاد السائد إلى عام ١٩٣٠ (انظر مقدمته لكتاب J. F. Embree, Japanese Village, 1946) وانظر عن جامعة هارفارد (E. D. Chapple & Co., Principles of Anthropology, 1947).

(٢) وقبل هذا وجدت دراسات اجتماعية ، فمد تحدث هيرودوتس عن الأبحاث التي أجريت من « السكان والثرة » في عهد امراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرناً من الزمان ، وقريب من هذه الأبحاث « ف منه غير المصريين من قدماء الشعوب .

إمام الوضعية « أوجيست كونت » ولكن الدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو ، كان يصيها اتجاهها إلى الإصلاح الاجتماعي ، لا إلى كشف القوانين التي تفسر الظواهر الاجتماعية — بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغي أن تكون كل دراسة علمية .

وتابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقي لأول مرة في تاريخ الفكر البشري ، وإن عزا الإيطاليون نشأته إلى « فيكو » السالف الذكر . وردّها الفرنسيون إلى « أوجيست كونت » وقد اتجه ابن خلدون إلى دراسة العمران ونظمه من غير أن يقصد إلى إصلاحه ، وأرجع في « مقدمته » الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، أو إرادة الأفراد أو القوى الخفية أو غيرها ، أي أنه قال بـجبرية (determinism) الظواهر الاجتماعية ، وجعل موضوع هذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ؛ وفتن ابن خلدون إلى أنه أدرك من كشف هذا العلم بإلهام من الله تعالى ، وأنه إذا كان قد استوفى مسائله « فتوفيق من الله وهداية » وإن فاته شيء ، « فتعاضل الخلق لإصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضعت له الطريق » وأطلق على هذا العلم « علم العمران أو الاجتماع البشري » .

وبعد نحو خمسة قرون ظهر « كونت » الذي ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبي علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل ، مع أن دراساته لم تعمّر من الطابع الفلسفي الميكانيزيقي الذي أنشأ مذهب الوضعية positivism لمهاجته .

ولكن فضله على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف « دروس في الفلسفة الوضعية » Cours de Philosophie Positive ومن أشهر ما فيه إخضاع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية ( وإن فطن إلى أن التجربة العلمية

لا يمكن اصطفاها في الدراسات الاجتماعية ( فيز بهذا بين علم الاجتماع وعلم  
( فلسفة ) السياسة الذي كان أكبر اعتماد على منهج التماس .

أما فيكونه ( في كتابه : العلم الحديث ) شابيه ابن خلدون في أنه قصد  
إلى وضع قوانين تفسر التاريخ ، دون الالتجاء إلى معجزات أو قوى خفية ، مع قد  
للحج السامع في عصره ، والمطالبة بالاعتماد على المنهج الاستقرائي والمقارنة في دراسة  
التاريخ الاجتماعي ، والمكن دراسات فيكون تميزه خليطاً بأن يكون منسجاً فلسفة  
التاريخ كما قلنا من قبل ، إذ توخى وضع نظرية تفسر بها تاريخ البشرية موحداً  
في كثره ، ولم يتعمد دراسة مجتمع بعينه مرتبط بزمانه وبمكانه .

وهي يد D دوركايم E. Durkheim ١٩١٧ + ودرسته الاجتماعية  
نصير هذا العلم وأكمل ، وإن كان يدعى إلى وضع علم الاجتماع رغبة في  
التوسيع بفرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومن ثم كانت غايته أخلاقية فلسفية ، بل  
قبله لم يستطع المنحرف من النزعة الميثاقية . . والمكن فعله يبدو في تحديد  
شأن هذا العلم وخصائصه وطرائقه ومراحل مناهجه والتمييز بينه وبين فلسفة  
التاريخ ، وقبله في الكشف عن القوانين التي تربط السلوك الاجتماعي ببعضها البعض ،  
واعتبر منسجه استقرائياً يقيم على الملاحظة التي تتناول الماضي والحاضر دون  
المستقبل . . . وفعل في غير هذا ما يقتضيه قيام الاجتماع بأكمله مستقلاً ، فقبل إن  
D دوركايم هو منسج علم الاجتماع المعاصر غير متازع .

بهذا الوضع نزع علم الاجتماع إلى الاستقلال عن الفلسفة علماً به مجاله الخاص ،  
وهو الظواهر الاجتماعية — من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية  
وعمرها مما ينشأ من حيوان الأفراد مجتمعين في زمان معين ومكان محدد — ومهمة  
علم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هي موجودة بالفعل ، وتبليغها وردّها إلى أسبابها  
والأشياء إلى سببها ، وتوابعها في هذه الدراسة مناهج تقوم على وصف  
الظواهر ومقارنتها ببعضها البعض وتصنيفها في مجموعة دراسة موضوعية لا تتدخل

فيها مواطن الباحث وأهواؤه ومصالحه ، شأنه في هذا شأن العلوم الطبيعية التي  
يعتقد علم الاجتماع مثله الأمل<sup>(١)</sup> .

هذه المأمة لم تقصد بها إلى تاريخ هذا العلم ، وإنما أردنا بها مجرد الإشارة  
إلى تطوره منذ كان مذاباً في الأبحاث الفلسفية القديمة حتى استقام على كيانه ،  
ولكن هل حقق علم الاجتماع أمل منشئه في الاستقلال عما توافرت له خصائص  
العلم الرئيسية ؟ ذلك ما نعرفه في التقيب التالي :

### (و) تقيب :

نزلت العلوم الإنسانية (وأخصها علم النفس والاجتماع) إلى اصطلاح مناهج  
الاستقراء تشبهاً بالعلوم الطبيعية التي كانت بدقة قوانينها مناط الثقة بين  
المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الإنسانية قد أثار بين الباحثين  
جدلاً حويلاً ، فردّه فريق منهم إلى أزمة طائها العلوم الإنسانية إبان العصور  
الحديثة كان صرحها إلى الشك الذي ساور الناس بعدد قوانينها ومناهجها ،  
لأن حيلها في خدمة البشرية جدا ضئيلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من  
خدمات للمجتمع الإنساني ورشاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض للمفكرين إلى تغيير  
المناهج التي تصطنعها العلوم الإنسانية حتى يصبح لها من النفع في المجال العملي  
ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قوى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع  
إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدأ لهم هذا الطل خير  
وسيلة يتفادون بها تقصير هذه العلوم النظرية في خدمة البشرية على الوجه الذي  
يريدون .

---

(١) تارن : Quivitch (ed.), Twentieth Century Sociology  
Sorokin, Contemporary Social Theories  
Barnes, Studies in Sociology  
Mac Iver, Society, A Text-book of Sociology  
Ginsberg, Studies in Sociology

بهذا قال المذهب الطبيعي Naturalistic الذى ذهب إليه جبهة المفكرين  
 فى العصر الحديث ، ولكن هذا الاتجاه قد فاضه فريق آخر من المفكرين هم  
 اللاتطبيعيون Anti-naturalistic اللذين ذهبوا إلى القول بأن طبيعة الموضوعات  
 التى تعالجها العلوم الإنسانية لا تتحمل المناهج التجريبية ، ولكل من هذين  
 المذاهبين حججه التى يؤيد بها وجهة نظره ، فالطبيعيون يقولون إن البحث فى  
 أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية لا يكون علمياً Scientific ما لم يصطنع  
 مناهج العلوم الطبيعية وحدها — ولا سيما علم الطبيعة — وبمقدار نجاح البحث  
 النفسى والاجتماعى فى اصطناع التجربة يكون حظ من خصائص البحث العلمى ،  
 وبالتالي تستجد الأبحاث التى تصدر عن الذات وأهوائها من نطاق البحث  
 التجريبى ، لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعاً لا ذاتياً ، ومرجع  
 الأسس فى ذلك إلى أن مناهج البحث فى العلوم الطبيعية هى التى أدت إلى قوانين  
 دقيقة عامة لا تقتيد بزمان ولا مكان ، وليس يكفى أن نبرر هذا بمعتقد الموضوعات  
 التى تعالجها ، لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، إنها تُصطنع فى دراسة  
 لا تسهل معالجتها ، وعلمائها ليسوا حريصين على استبدال الكيفيات بالقياس  
 الدقيق الذى نحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولغة العلوم الإنسانية عامة يمزجها  
 الوضوح وتفحصها الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وما زالت مصطلحاتها  
 ومدلولات مفهوماتها متنازلاً للجدل بين علمائها ، ومثل هذه العيوب لا يمكن تلافيها  
 — فى نظر الطبيعيين — إلا بإعادة إقامة هذه العلوم على نمط الأسس التى تقوم  
 عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الإنسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة  
 التى تدرسها .

ولكن اللاتطبيين قد فاضوا هذا الاتجاه — فى تطبيق المناهج التجريبية  
 على دراسات العلوم الإنسانية — ذلك لأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها كلتا

الطائفتين — العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية — مخطئة متباينة ، ومن ثم لم نلزم أن تختلف المناهج التي تعالجهما — كما اختلفت القوانين التي ينتهي إليها كل منهما — فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تنقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الإنسانية تموزها الدقة والاضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرا من الحالات الاستثنائية أبداً .

وثمة أسباب أخرى تحول في رأي اللاطبيين دون اصطلاح المناهج التجريبية في العلوم الإنسانية نجعلها فيما يلي :

أولها : أن حرية الإرادة البشرية تتدخل في الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً قد يجعل من المسير إخضاعها لقانون على ثابت ، ومن هنا يفسر النفي المطلق في مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالظواهر متى أدركت علتها ، وهذا غير ميسور في العلوم الإنسانية ، على وجه الدقة ، لأن سير ظواهرها يمكن أن يُغير مجراها بتدخل الإرادة البشرية ، وأحكام الناس تتأثر كثيراً بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يقوقه .

وثانيها : أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً في كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتعذر إجراء التجارب في مجال العلوم الإنسانية إلا في نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون من المقبول إقامة منهج البحث على أساسها .

ثالثها : أن القوانين الطبيعية عامة صادقة في كل زمان ومكان universal أما مقررات العلوم الإنسانية فتشير على عكس هذه القوانين إلى ظروف شخصية تاريخية .

ورابعها : أن قوانين العلوم الإنسانية المزعومة ليست موضوعية objective مخالصة ، فلا تكون صادقة بما هي كذلك ، فإن الباحث في هذه الحالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصلحه ، وهو ينظر إلى موضوعه — الذي يتصل حتماً بالإنسان — من خلال عقيدته وثقافته وتقاليده ووطنه ونحو هذا من عوامل ( ١ - أس )



تختلف نزاعه ونجمل معه ذاتها أو معانها بأعوامل الذاتية، على عكس الحال في العلوم الطبيعية، فمن مجرد الباحث من الليل والمدرسي ميسور عند علاج موضوعاتها ومن هنا كان للبحث العلمي موضوعيا وليس ذاتيا.

وننامسها: أن الدقة في قوانين العلوم الطبيعية ترجعها إلى صورتها الرياضية لأن من ليسور أن تقاس مقاديرها بالكيف، أما العلوم الإنسانية فيتميز إخضاع موضوعاتها لهذا الانضبط الحكيم، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الإنسانية إلى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخرج من الحالات الاستثنائية التي لا تدخل في صيغتها<sup>(١)</sup>.

وتكنا استبعد الرصيون من مجال العلم كل ما لا يصطح لتأهيل تجريبية من العلوم الإنسانية، وكان طبيعيا بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم التجريبية التي تعرض لدراسة ما ينبغي أن يكون، لأن ما لا يمكن إخضاعه للتأهيل التجريبية يجب أن يربى أن يستبعد من نطاق العلم. ويبدو لنا أن رأيي اللاطبيين — مع غلوه في بعض نزاعيه — ينطوي على شيء لا ريب فيه، لقد طرأ على النفس والابتهاج أنحرافا طويلا في سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية، ومع هذا لا يزالان يفتقران — بحكم طبيعة الموضوعات التي يباحثانها — لبعض الخصائص التي تميز العلم بمقتضى الضيق، إن العلم لا يستقيم بغير تجرئة (مقتضية) determinism تجعل خواصه ضرورية محتومة الوقوع، وليست محكمة تقع معادلة وانماقا، فإذا أقيمت بحجج من شائني هو في الأرض من غير تمصف، إنه لا يملك أن يتردد في القنوط ولا أن يفكر في تغيير مجراه... وإذا كررت الصخرة آلاف المرات عرفت أنها تصدق في كل الحالات من غير استثناء، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجري على نسق

Felix Kaufmann, Methodology of the Social Sciences 1949 ch. (1)  
V. p. 141-478 & ch. XIII, p. 169 ff.

واحد ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة<sup>(١)</sup> ، ومثل هذا يقال في غير الجاذبية من ظواهر طبيعية ؛ إن بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمسكن العالم من أن يتنبأ مقدماً بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب التي تؤدي إلى وقوعها ، وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التي يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الإنسانية لا تجري على هذا الفرار تماماً ، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن قوة أو عامل بسيط تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطرد على فرار واحد من ناحية أخرى ، فإن الظاهرة النفسية مثلاً تستثيرها وتتدخل في توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يترد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة التي تكثفه وتؤثر في توجيهه ، وهذه العوامل من التدخل والتشابك بحيث يصعب — وقد يعذر في كثير من الحالات — حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظاهرة التي ندرسها ، ونكتفي حرية الفرد بتدخلها في مجرى الظاهرة ، مانحاً للتنبؤ بوقوعها أو أطراد حدوثها على نسق واحد ، فيعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية .

كان « ليني بريل » وأمثاله يقولون إن استخدام المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية هو الذي كشف عن عللها ويسر للملاحظين التنبؤ بوقوعها ، وهذا مع بهذا إلى تفسيرها ومعرفة حقيقتها ، فما الذي يمنع من القول بأن استخدام هذا المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الإنسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن من التنبؤ مقدماً بوقوعها فيؤدي بهذا إلى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولكننا نرى مع التسليم بضرورة استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر الإنسانية أن

(١) يقول قانون الجاذبية الذي يترى إلى فترتين : إن كل جزء من المادة يجذب كل جزء آخر منها بنسبة كتلتها طرذاً ومربع المسافة بينها عكساً .

من المبرر أن ينتهي من دراستها إلى مثل ما انتهى إليه في دراسة الظواهر الطبيعية على وجه الدقة ، لأن الأول كما قلنا تندخل في توجيهها عوامل هي من التنوع والتمدد والتشابك والتداخل بعضها في بعض بحيث لا يسهل حصرها ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها في إحداث الظاهرة الإنسانية كما قلنا من قبل .

إن الظاهرة النفسية أصلاً ذاتية وليست موضوعية ، إنها تتصل بإطار النفس منفردة أو مجتمعة بغيرها ، وهي تقترض لتدخل الإرادة البشرية التي تستطيع في كثير من الحالات تغيير مجراها ، فيتعذر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق ، وتتلقى الجبرية التي تعتبر طابع العلم وروحه ، إن الشعور بالفقر والحرمان والإخفاق قد يُسلم صاحبه إلى ليأس من الحياة أو الانتحار هرباً من مواجهتها ، وقد يؤدي هذا الشعور نفسه عند فرد آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التي تكتننه ، وصلة الأمر في الحالتين إلى اختلاف هذين الفردين في مدى حفظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في الظاهرة الاجتماعية ، إنها لا تخضع لمثل الجبرية التي تخضع لها الظواهر الطبيعية ، فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد أحد المجتمعات الإقبال على الانتحار ، بينما يتوافر هذا الفقر في بيئة أخرى تكاد تنحو من ظاهرة الانتحار ، بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره في أفراد البيئة الواحدة ، يدفع أحدهم إلى الإجرام ، ويدفع غيره إلى الإصلاح إيماناً بقدر الله له من حظ في حياته ، أو استجابة لنوع سليم من التربية يؤدي به إلى الترحيب بمواجهة التبعات أو ... الخ . فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعيد ، ويبدو أنها لا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان « دوركايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فإن الأمر يبدو لنا على غير هذا الوجه ،

الفرد — متى كان زعيماً أو بطلاً أو مصلحاً<sup>(١)</sup> ... — له أثره الملحوظ في خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بنير ظهوره ؛ وإن كنا لا نتابع رأى «كارلايل» في هذا الصدد حتى نهايته ؛ وما دامت الظواهر الاجتماعية لا تجري على نسق واحد دوماً ، فإن من المعتذر وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول إن تعقد الظواهر الإنسانية وغموضها معناه أن الباحثين لا يزالون عاجزين عن فهمها على أدنى وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التي تبدو متقدة في نظر الإنسان للمادى تبدو بسيطة واضحة في نظر العالم الذي أحسن فهمها ونظن إلى حقيقتها ؛ لمثل هذا المعترض نقول إنه فسر الماء بعد الجهد بالماء ، لأننا مع التسليم بتفسيره لا نزال نرى أن دواعي التعقد في الظاهرة الاجتماعية الإنسانية ليس من السهل فهمها والتغلب عليها كما هو الحال في الظاهرة الطبيعية التي يتكفل الباحث التجريبي بإزالة غموضها ويبدئها على أبسط وأوضح وجوهها . وهذا الذي أسلفناه — في التفرقة بين طبيعة الظاهرة الإنسانية ، نفسية أو اجتماعية ، وحقيقة الظاهرة الطبيعية — هو أكبر الموانع التي تعوق العلوم الإنسانية عن وضع قوانين عامة تشبه في دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية . وإذا كان علم النفس قد وفق كثيراً في اصطناع التجريب الملمى والاستعانة بآلات الضبط وأجهزته ، فإن علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة في مباحته ، لأنه لا يستطيع أن يوجد المجتمع الذي يدرسه في ظروف يهيئها له بنفسه ، ولهذا يلجأ الاجتماعيون في الاستماضة عن التجربة إلى الماضي للاستعانة بما فيه من حالات قد تشبه الحالة التي يدرسونها . . .

وإذا كان اصطناع التجربة ميسوراً في علم النفس متصديراً في علم الاجتماع ،

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل في كل صورة ، مجرد معبر عن روح العصر الذي عاش فيه ، ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه إلى معرفة الطريق الذي يسلم إلى تقدم مجتمعه .

فإن الثاني برغم ما تلقاه في مدى جبرية ظواهره — يتجاز باصطناع المنهج الموضوعي وحده ، وأن ظواهر الاجتماعية تقوم أصلاً خارج الفرد ( الباحث ) وإذا كان صداعاً برتد إلى شعوره في كثير من الحالات ، فإن الجانب الفردي منها ليس هو الذي يبرزنا ظاهرة اجتماعية ، أما علم النفس فإنه يستطيع — بل بفرد دون غيره من العلوم باصطناع المنهج الذاتي ( التأمل الذاتي ) بل لقد كان هذا هو المنهج الوحيد الذي استطاعته الدراسات النفسية لوجبة حتى أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر ، ولا يزال هناك استخبارات الشخصية وأساس علم النفس التجريبي الذي يتم على أسئلة توجه لمن تجرئ عليه التجربة ، وهذا المنهج مع أهميته في الدراسات النفسية لا يزال متاراً للبدل ، من حيث إنه ينصب على شعور واحد أو حالات شديدة معينة لا تصلح أن تكون أساساً لقانون عام ، ومن حيث إنه الباحث فيه ينقسم إلى ملاحظ وملاحظ فيما قال « أوبييمنت كريت » ..... إلى آخر ما هو معروف في هذا المصدد ، ومع أن أنصار هذا المنهج قد تنازلاً ببعض الحقائق والبيانات — كل ما قيل في صوابته ، رفضته — من مدارس علم النفس — مدرسة البعدية وأيضاً في هذا الكثيرون من الباحثين .

هذا إلى أننا لا نجد في علم من علوم الطبيعة « مدارس » لكل منها وجهة نظر ومنهج بحت ، ولا تُسمى قوانين علم منها إلى عالم أو مجموعة من الظواهر إلا على سبيل التاميم ، لأنها عادة لا تنب عند فرد أو بيئة أرضية<sup>(١)</sup> أما قوانين علم النفس والاشتماع فلا تزال مبهمة بالتحجج ، ولا تزال وجهات النظر فيها قائمة على

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية تعتبر اليوم قوانين احتمالية أو رجحية ، هل اعتبر أن قوانين الرياضيات هي وحدهم القوانين البتة ، أما قوانين الحرم الإنسانية فلا توصف بأنها « قوانين » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، هي مجرد تسميات يكثر فيها الاستثناء إلى حد ينور اعتبارها قوانين ..

« المدارس » التي تبشر بها ، بل كثيراً ما تنسب المدارس إلى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية أو إنجليزية أو غير ذلك ... بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع الواحد قائماً ، ويشهد باختلاف المدارس السيكولوجية في الموضوع الواحد هذا التقاطع الذي نراه بين علماء النفس حول العزينة ، ويشهد باختلافها في المنهج رفض السلوكية لمهيج التأمل الذاتي الذي تصطلعه سائر المدارس السيكولوجية منذ عرف حتى يومنا الحاضر ... واختلافه بين علماء الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، فهم إذا بحثوا في خصائص الشعوب مثلاً اختلفوا عند تفسيرها بين تخليب عامل الجو أو الطعام ... أو الجنس ... أو النسوية بين أثر هذه العوامل ... إلى آخر ما هو معروف في هذا الصدد .

وعندما كله يشهد بأن قوانين علمي النفس والاجتماع أقرب إلى أن تكون مجرد مقررات أو تصحيات لا تحمل من تصف ، منها إلى القوانين العامة التي ينبغي فيها الإستثناء ما أمكن .

ولسكن الدفاع عن العلوم الإنسانية في مصر كثيراً ما يتجاوز نطاقه المشروع في منطلق للبحث العلمي ، كما كان المشتغلون بهذه الدراسات من إخواننا المصريين ، مسئولين عن كل مأخذ يرمى إلى طبيعة دراساتهم<sup>(١)</sup> ...

(١) وأنا أستاذ ثلاث من زملائ في الجامعات المصرية الثلاث - أهل لم ولا ثارم العلمية كل تقدير - أستاذهم في أن أنتس منهم فصرصا تشهد بصحة ما أقول ، يقول زميلنا الدكتور مراد - أستاذ علم النفس بجامعة القاهرة - ص ١٧ من كتابه مبادئ علم النفس العام - وهو في معرض الدفاع عن التأمل الذاتي منجها للبحث السيكولوجي : « ... من الأمور البديهية القول بأن ميولنا واتجاهاتنا الفكرية ومعلوماتنا السابقة والإيحاء الذاتي ، من العوامل التي تشوه نتيجة التأمل للباحث ، كأن هذه العوامل لا تؤثر أيضاً في الملاحظة الخارجية بواسطة الآلات الضابطة نفسها » ...

وردنا على هذا أن من الراضح أن أحدا لم يقل إن الباحث الذي يستخدم الملاحظة الخارجية ، يتجرد عن ميوله وأهوائه ... تجردا كاملا يحوله إلى قطعة من حجر ، ولكن المعروف أن تأثره يعلو شيئاً جناً بالتمسك إلى تأثر التأمل لذاته ، ومضوعه الملحوظ لميله وأهوائه ونحوها ، ولكن نص زميلنا - وهو المعروف بدقة تمييزاته - يرحى بأن التأثر في الحالين واحد ، ومن ثم

يعتبر في دقة النتائج المنهج الذاتي والمنهج الموضوعي ... ! شتان بين تأثر وتأثير ! إن القارئ هنا أن طبيعة التأمل الذاتي لا تقتصر إلا على التأمل بمجمله وانجذابه الفكرية واستهوائه الذاتي ومعلوماته السابقة ونحو ذلك تأثراً بشيء الكثير من نتائج منهجه الذاتي ، بل يبدو لنا - وهذا هو وجه الخطورة - ألا أمل في أن يتخلص هذا المنهج من هذا المأخذ ظالماً بقى الإنسان إنشالاً ... !!

ثم انظر إلى زميلك الدكتور راجح - أستاذ علم النفس بجامعة الإسكندرية - في قوله - ص ٥٣ من كتابه أصول علم النفس - بعد أن استعرض أظهر مدارس علم النفس في القرن العشرين : ... فيلبي مدرسة فاشل ، ومع أي مذهب نسير ؟ وكيف يفيد التطبيق للعمل من مدارس تنوعت مناهجها ، وتعددت وجهات نظرها ، واختلفت مسمياتها وطرق تأويلها للوقائع ؟ نعم ثمة مدارس شتى ، لكن ليس هناك إلا علم نفس واحد .

وردنا على هذا أن إنكار الخلاف بين هذه المدارس في الموضوع الواحد ، نصبتنا ما أشرفنا إليه منذ حين عندما كنا بصدد اختلاف هذه المدارس في الموضوع وفي المنهج معاً .

ويوم النص الصائب أنه حل إشكال قيام المدارس بإرجائها إلى علم نفس واحد ... ! إن هذه هي المشكلة ، لو كانت هناك علوم مختلفة لنفس ، فيها مدارس متعددة ، لكان الخطب وسخط الاعتراض بأن وجود المدارس يعيب علم النفس - أو غيره من العلوم الإنسانية - ولكن الإشكال كله يقرب في وجود مدارس تختلف في وجهات النظر ومنهج البحث . ومع هذا تصل تحت راية علم نفس واحد ... ! ويعود الدكتور بعد هذا فيقول : ... فليس هناك علم حتى بين أضبط العلوم إذ يقوم على نظريات متضاربة . وهذا يحمل للنظر إلى طبيعة الخلافات بين الاختلاف القائم بين العلماء للتطبيين ، والاختلاف القائم بين علماء النفس - أو الاجتماع - وعلى إمكان تقاضى كل من هذين النوعين من الخلاف ... !

ثم انظر إلى زميلنا الدكتور حسن صفوان - مدرس الاجتماع في جامعة عين شمس - في قوله ( في ص ١٨ من كتابه أصول علم الاجتماع ) وهو يصعد الرد على الذين أخذوا علم الاجتماع حل تعذر إجراء التجارب على ظواهره : ... فذلك مبالغ فيه ، ذلك أن التاريخ بمثابة معمل محشو بالتجارب من الحوادث السابقة ، وهي تجارب يفيد منها الاجتماعيون ... وواضح أن الاتجاه إلى الماضي للاستفادة بتجاربه على فهم الظواهر المشابهة لا يعتبر تجربة علمية ، إن لمباحث في هذه الحقائق يستخدم الملاحظة للمادية ، أما التجربة فتقتضي كما يعرف زميلنا - وأن يبيى لمباحث الوضع الذي يريد أن يدرس فيه الاجتماعي ظواهره ، ولا يمكنه تسجيل الظاهرة كما تبدو أمامه من تلقاء نفسه ، فأحداث التاريخ لا يمكن أن تخضع لتجربة علمية ، وإذن فليست المسألة مسألة مبالغة - كما يفان الزميل - ولكن صديقنا الدكتور صفوان قد عاد في الطبعة الثانية من كتابه ( ١٩٥٥ ) فعرض إلى مناقشة موقف من إمكان قيام التجربة في علم الاجتماع وساق مثلاً يذلل به أن للتجربة مكانها في دراسات هذا العلم ، ونحن نرى أن مثل هذه التجربة في مجال الدراسات الاجتماعية نادر جداً بحيث لا يجوز اعتبارها منهجاً لدراسات هذا العلم .

حسبنا هذه النماذج الثلاثة ، من جامعاتنا المصرية الثلاث ، شاهداً على الطريقة التي استخدمها زملائنا المشتغلون بعلم النفس والاجتماع في تفهيد حبيج خصوصهم ، دفاعاً عن مجالته اختصاصهم .

مع هذه الملاحظات كلها لا نملك إلا أن ننحنى تقديراً للجهود الجبارة التي بذلها علماء النفس وعلماء الاجتماع — وخاصة في الستين عاماً الأخيرة — لإخضاع مجال دراساتهم لمناهج البحث العلمية ، وما من شك في أنهم قد حققوا فتوحات علمية خالقة بكل تقدير ، وأنهم قطعوا أشواطاً طويلة في سبيل تحقيق أمنيته ، ولكنهم يدرسون سلوك الإنسان — منفرداً ومجتمعاً بنيره — يدرسونه من الزوايا التي تدخل في نطاق أبحاثهم وتعالج بمناهجها ، ثم يتركون الفلسفة هذا الإنسان الجرد بالأحادي ، أو الواقعي للشخص في الحياة اليومية — لتكشف عن حقيقة طبيعته وتهتدي إلى أصله ومصيره ، أو لتقف على صلة بالكون وعلاقته بالآخرين ... وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء — وغيرهم — مع الفلاسفة على معرفة هذا الكائن المعقد ، بالكشف عن النواحي العقلية من طبيعته ، وإلقاء الضوء على الجانب المظلم في بواطن سلوكه ، والوقوف بهذا على حقيقة شخصيته .

حسبنا هذا بياناً لموضوع الفلسفة في مجالاته الرئيسية الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم ، وإشارة إلى فلسفات العلوم التي تلتحق بها أو بالعلوم التي تعزى إليها ، وتوضيحاً للعلاقة التي تربط بينها وبين أخص العلوم الإنسانية التي نشأت في كنفها ثم نزعت إلى الاستقلال عنها في موضوع البحث ووجهة النظر ومنهج الدراسة ، وانعكس على هذا بحكمة عن غاية الفلسفة :

### ٤ — غاية الفلسفة

نماذج من غايات الفلسفة : ( أ ) بحث : بيرة للقاء — ( ب ) في المصور الوسطى —  
( ج ) في المصور الحديثة — ( د ) تمثيل :

### نماذج من غايات الفلسفة :

كانت غاية الفلسفة مشار خلافاً بين الفلاسفة ، فمن قائل بأنها كشف الحقيقة لذاتها — العلم لا علم — ومن قائل بأنها محاولة للتوفيق بين حقائق العقل



ومقتضى الرضى ؛ ومن قائل بأنها تهدف إلى خدمة الحياة العملية ، فيما تؤكد  
مناسب الظروف ، من اختلاف صورها ؛ ومن قائل ..... فلنعرض في إيجاز  
نماذج من هذه الوجهات من النظر :

### (١) عند جسر التسامع :

①

أما أنصار التقاليد بأن الفلسفة تهدف إلى كشف الحقيقة لذاتها فقد ظهر  
بند نسأت الفلسفة اليونانية ، وبدأ في وقته الفيلسوفين الأولين من الكون ،  
ورفضهم في سمرقة المبدأ الذي صدر عنه ، والمصير الذي ينتمى إليه ، وبلغ أوجه  
بند أرسطو ، أرسطو ، وقد أظهر ما فيها أحنفا إلى أرسطو قد جعل العلوم النظرية  
أهم من العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق شايات ، ويعمل فيها كمال  
القليل وهو أعلى قومي الإنسان ، وأدت هذه الإشارة إلى اعتبار الفلسفة الأولى  
مع ما بعد الطبيعة — أعرف العلوم جميعا ، لأن كائن العلم عنده يكون بمقدار  
قوة من النظر القليل العوض ويؤدبه من مطالب الحياة ومفاتها .

ويعتبر أرسطو الحياة الطبيعية حية في ذاتها ، وبالعامل السام والنظر القليل  
الإنساني جوهرية في الإنسان صحابة ليس وراءها صحابة <sup>(١)</sup> .

تمثلت الفلسفة اليونانية من غنى الحياة العملية لأن أعباءها كانت ملقاة  
على هاتئ الرقيق ، وفي حياة السادة فراغ يتبع الانشغال بالعلم ، وتحررت من  
مشتغيات الحياة المادية لأن اليونان لم يتفقوا في ذلك الوقت دينا منزلا يحملون  
العلم تسامعا ، ويسمغرون القليل في صهيل تأييده .

وكان للفلسفة النظرية قد استغنت بعد أرسطو إسهاماتها ، وأخذت  
تنسحب إلى قمم غابات انفرادية هائلة ، إذ ظهرت بعد مئات أرسطو مدارس

(١) قارن : Aristotle's Nicomachean Ethics, (Eng. Trans. by F. H.

Peters) book X, ch. 6-8.

حكمت آية الوضع الذي استقر عليه أسس الفلسفة من قبل حتى تلاشى النظر إلى دراسة العلم لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير إلى الروائية والأبيقورية — على ما بينهما من وجوه الخلاف — إذا انصرف كلنا المدرسين عن الدراسات النظرية الخالصة واستغفقت بالحقيقة لذاتها ، واتجهت نحو الحياة العملية بمنزلة في الأخلاق ، قرأت الروائية أن الفلسفة هي فن الفضيلة ومحاولة اصطلاحها في الحياة العملية ، واعتصموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراساتها ، فقال « سنكا » إن الفلسفة هي البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها ، وفي هذا تنهتني عندهم السعادة ، فتصوروها في الزهد في الذات ومزاولة التششف والحرمان .

أما الأبيقورية في غشركوا الروائية في اعتبار السعادة الغاية للتصوي ولكهم تصوروها في حياة اللذة — روحية وحسية — وتابعوا سقراط وتلاميذه في الانصراف من كل علم لا يبحث نفعا في الحياة ولا يتصل بالأخلاق ، وقد رأى « أبيقور » أن الفلسفة هي السعي إلى حياة السعادة باستعمال العقل ، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة ، فالمنطق يسلم إلى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التي تؤدي إلى السعادة ، أما علم الطبيعة فيهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه بصدد القوى الخفية والظواهر الجوية والموت وغيره مما يثير في نفسه الرعب ، ونظريات العلم عنده مجرد تفسيرات ممكنة غايتها التحرر من المخاوف ، وكل تفسير يزعم هذه الغاية فهو حق ، وليس ثمة حق في ذاته ، ولهذا الاتجاه عمداه عند بعض الجدد (البرجانتين) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ، ونظروا إليها على أنها مجرد فروض وضعت خادمة غايات<sup>(١)</sup> .

(١) يذكرنا موقف الأبيقورية بموقف القورينائية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة وإن كانت للذة الأبيقوريين في أول عهدهم حل الأول روحية وحسية معا ، كما يذكرنا موقف الروائية بموقف الكلاكية من حيث الزهد في اللذة وتأسيس حياة التششف والحرمان — انظر كتابنا « مذهب الفلسفة العامة في فلسفة الأخلاق » الفصل الثاني من الباب الأول .

تغير مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اهتموا بالناحية العملية  
للتفكير الفلسفي ؛ والتفوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة  
هي راحة العقل Mental Repose أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس<sup>(١)</sup>  
Ataraxia, Imperturbability.

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية — والكلمية والتوربنائية — في فهم  
الغاية من التفكير ، استخفوا بالمظهر العقلي المجرد ، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم  
في كمال الحياة المادية بوجه عام ، وإن اختلفوا في الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال  
على نحو ما أشرنا من قبل .

### (ب) في المصور الوسطى :

وعلى يد فلاسفة المصور الوسطى استخدمت الفلسفة أداة للتوفيق بين  
العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد ، بل  
استخدمت عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل الكلام في الإسلام للذود  
عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغسطين + ٤٣٠ يرى أن  
الإيمان يسبق العقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمن لكي تفهم » فالإيمان  
يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر شهيقاً لقبولها ؛ ويرى القديس أنسلم  
+ ١١٠٩ St. Anselm كبير الأفلاطونيين في العصر المدرسي — أن الإيمان  
ضروري للعقل وشريط لصحة تفكيره ، أما القديس توما الأكويني + ١٢٧٤  
T Aquinas كبير المشائين في ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان

(٢) انعمت في هذا مدارس اليقين ومدارس الشك Scepticism يد أن الأولى جعلت  
اكتساب المعرفة والتوصل إلى يقوانينها مؤدياً إلى راحة العقل وطمأنينة النفس ، بينما رأى  
الشك أن الطريق الوحيد لتحقيق هذه الغاية إنما يكون بالشك أي بالتوقف عن إصدار حكم  
ما — سلباً كان أو إيجابياً — انظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics p.

الإيمان ويرى أن العقل وظيفته أن يهيء لنا الطريق ويقودنا إلى الإيمان<sup>(١)</sup> .  
ورأى فلاسفة الإسلام — بالإضافة إلى محاولتهم السالبة للذكر في التوفيق  
بين الحسنة والشريرة — أن التأمل المحض ينتمى بصاحبه إلى « الاتصال »  
بالعقل الفعّال — وهو عندئذ وساطة الاتصال بين المالمين الملمى والسفل —  
وبذلك تتمحقق السعادة ، ويدور أهم تأثروا في هذا بمذهب السعادة عند  
أرسطو<sup>(٢)</sup> .

### (٣) في العصور الحديثة :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذى شغل القرنين الخامس عشر  
والسادس عشر بحمل النورة على الروح الدينى الصوفى الذى ساد تفكير العصور  
الوسطى ، وارتد إلى العقل الذى استمسلت به اليونان قديماً وأخذ يحنز بمنطقته ،  
ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث في عصر النهضة قد أجهت إلى أن تكون  
علماً طبيعياً ، ومع استثناء الحركة التى قصدت إلى إحياء المذاهب اليونانية  
القديمة ، نلاحظ في هذا العصر اتجاهات علمياً يبدو في استهجان « بارسيلسوس  
+ ١٥٤١ Paracelsus للسلطة الدينية والملمية مصدرراً للحقيقة ، وفي التجمع العلمى  
الذى أقامه في نابل « تازيو » + ١٥٨٨ Telesius للدراسات التجريبية ) ، وفي  
نشأة علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » على يد فيسال + ١٥٦٤ Vésale  
واكتشاف « هارفى » + ١٦٥٨ Harvey للدورة الدموية ، وفي رأى  
كوپرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus في أن الشمس — وليست الأرض —

(١) قارن توفيق الطريل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة في الفصل الثالث من

الطبعة الثانية

(٢) أما عند صوفية الإسلام عامة فتتمحقق السعادة بالاتحاد بالله .. أو نحو هذا — ويكون

ذلك عن طريق تصفية النفس بالجهادة وقطع حلائق البدن ونحو هذا بما هو معروف  
لدارسى التصوف

مركز التفكير ... وفي غير هذا من اتجاهات مبردها كلها إلى الانصراف  
بالشكر من الحياة الأخرى التي شغلت مفكرى المصور الوسطى ، ومن الحياة  
الإنسانية الدنارية التي شغلت بعضة فلاسفة البرهان ، وتوجيه التفكير إلى  
خدمة الحياة العملية .

ثم أتى العصر الحديث - في مطلع القرن السابع عشر - وأثر الاتجاه  
الذي في أرفع صوره ، إذ كانت فلسفة هذا العصر في جعلها امتداداً لتفكير  
عصر النهضة من حيث إنها ثورة على السلطة الدينية فخذ في أرمسطو ، والسلطة  
الدينية من حيث رجال الكنيسة ، ومنذ ذلك الوقت أخذ رواد التفكير بحردون  
التفكير من قيوده ، فتمردوا على نزعة البرهان إلى دراسة أصل الأشياء ، ورفضوا اتجاه  
السلطة الدينية في رجل الفلسفة بالحياة الأخرى ، ولما كان ربطوا التفكير  
بالتفكير بالسلطة العملية ، وانشغلوا بموقف من موقف الروائية والأيقورية قديماً ،  
لأنهم انصرفوا إلى العملية العملية نظرة أشمل وأهم من الناحية العقلية ، وروا أن  
التفكير من حيث ذاته نظر حتى أنه يكون شيئاً زائفاً مجرداً أو تجريبياً خالصاً ، وبهذا  
لما أوضح ما يكون عند فيلسوفين انتحيا فلسفة المصور الحديثة هما فرنسيس  
بيكون (١٦٢٩-١٦٩٦) والمدرسة الإنجليزية من ورائه (و ديكارت) ١٦٥٠ ومن  
ورائه اتجاه من الفرنسيين والألمان رفضهم من فلاسفة أوروبا .

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة رواد الفكر الحديث على منطق  
أرمسطو الصوري ، إذ كان صيغ الصواب فيه هدف لتتجه بالتياس إلى الخدمات  
التي تقدمها مجرد انتراسي ، فنزع هؤلاء الحكماء - من التجريبيين -  
إلى الشك من صحة الخدمات بالاعتقاد ، وبهذا صيغ الصواب مطابقة النتائج  
الحقيقية ، وبذلك صعدوا لافصال التفكير بالحياة العملية ، وصيغ هذا في  
الفصل التالي .

رأى بيكون أن العلم لا يتقدم إذا اعتمد على الفكر العقلي ، وأن هدفه ينبغي

أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان ،  
والتجربة هي الطريق الوحيد الذي يمكننا من تحقيق هذه الغاية - وإلى مثل  
هذا الاتجاه نزلت الفلسفة التجريبية بوجه عام ؛ وسنعود إلى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت فقد شارك بكون في استنفافه بالمنطق الشكلى والرغبة في  
ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وإن خالفه في الاعتقاد على العقل دون التجربة  
الطبيعية ، صرح ديكارت بأن غاية الفلسفة الرئيسية تمصيل علم كامل بكل  
ما يمكن العلم به ، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسى يمكن أن تستنبط  
منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول في « مبادئ الفلسفة » إن  
فرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان في حياته والحفاظ على صحته واكتشاف  
المتنوع ، أى أن غاية الفلسفة ليست مجرد العلم كما ذهب أرسطو وعن تابعه ،  
بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم ، وكما العلم إنما يكون بانصاله بالحياة  
العملية حتى يسود الإنسان الطبيعية ويهيمن عليها ، ولا يكون كمال العلم بدونه  
من انشطار العقل الخفى وابتناءه من المنفعة العملية كما ظن أرسطو من قبل .

وكان هذا هو اتجاه الفلسفة في عصر ديكارت ، وقد لاحظ المؤرخون  
التشابه بينه وبين هذا الصدد ، وقيل : إن مرجع التشابه إلى أن هذا  
العصر كان عصر الآلات والخدمة ولما طلب العلم ، وهكذا نرى أن فضل  
الفلسف - فيما يقول ديكارت - لا يتحصر على سمو النظرة وشرف المرتبة  
بل إنه مع هذا منفعة عملية جليلة « والإنسان يقتدر إلى التفلسف ليهذب به أخلاقه  
ويسترشد به في حياته ويهتدى به إلى الخير الأسى <sup>(١)</sup> » .

(١) فاردن ديكارت Descartes في كتابه :

Lea Principis de la Philos. في المقدمة ثم في Discours de la Methode وقد ترجمه  
للإنجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method (مع التأملات ومقتطفات من  
مبادئ الفلسفة) انظر ص ٦٠ - ٦١ من الطبعة السادسة - وترجمه العربية الأستاذ محمود .

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه ،  
ولسكنها كانت كدلسفة التجريبيين من حيث إنها لم تتحرر من طغيان روح  
التمصر - عصر الآلات والصناعة - فانصلت بالحياة العملية وانضمت بالعمل  
والصناعة على غير ما ذهب بهمة فلاسفة اليونان ، واستمر طابعها في الاتصال  
بالحياة العملية قائماً ، بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بمذهب  
الانطور Evolutionism الذي ساد التفكير الأوربي والأمريكي منذ القرن التاسع  
عشر وكان من بعض ترواحيه امتداداً لمذهب المنفعة العامة<sup>(١)</sup> فاعتبرت المعرفة عند  
هؤلاء جميعاً أداة للعمل .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العملي  
والبراغماتية Pragmatism الذي ساد التفكير الأمريكي منذ أواخر القرن  
الماضي ، وقد رأينا كيف وحد « جون ديوي » بين الفلسفة ودورها في تاريخ  
الحضارة ، واعتبر المعرفة خطوة لمواجهة إشكال ، فإن نجحت في حله كانت حقاً ،  
وإلا كانت باطلاً وإن كره أصحاب المنطق الصوري<sup>(٢)</sup> .

وشبه بهذا كان موقف الماركسية التي أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة  
وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان الخرافة<sup>(٣)</sup> .

وهكذا تحولت نيمة العقل عند المحدثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان

= الخبير ( مقال من المنهج ) وفارن الدكتور عثمان أمين في كتابه ، « ديكارت » وكذلك  
انظر لأستاذ الفلسفة الحال بجامعة إدنبره باسكتلندة :

N. K. Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes  
as a Pioneer), 1926

(2) Decartes' Philosophical Writings Selected & translated), 1952

(١) انظر توفيق الدويل : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٢ فصل : النفعية التطورية .

(٢) ص ٤٨ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور

للنفعية العملية - أقرأ عنه فصلاً في كتابنا المذكور في الهامش السالف .

(٣) ص ٥٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

حد القدماء هبة إلهية ، وروح المسكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان في يد القدماء يسو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وأصبح العلم وسيلة لغاية هي العمل والنفع بأوسع معانيه ، وكان للتأمل العقل الخالص في نظار أفلاطون وأرسطو يسلم إلى السعادة القصوى ، فأصبحت السعادة تلتبس في العمل وإن كان العمل يقوم على المعرفة ، بيد أنه هدفها الأسمى وغايتها القصوى .

### (٤) تعقيب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لغة عقلية تشبع عند صاحبها ذاتها فطريا إلى حب الاستطلاع — كما ذهب جمهرة قدماء اليونان — أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين ومحاول التوفيق بين العقل والوحي ، أو تؤكده صحة الحقائق التي نزل بها الوحي — كما ذهب فلاسفة العصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها — قد أثار الضيق في نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرخيها ، فجدوا في إثبات صلتها بالحياة وإزالة القموص الذي لابسها ، وسوء الظن الذي اقترن باسمها <sup>(١)</sup> . فالفلسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا ، إذ لم يعد في الإمكان أن ينسحب من ديب لأحضان حائل ، إنما فكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة الوجود والإنسان ومكانه من الوجود ونستغل فلسفتنا في الترقى بمستوى تجاربنا وتصحيح نظرنا إلى الحياة دون أن نضع بالقطاع إلى وجوه النشاط ، وتأمل أسباب البراع بين الناس ، إن الفلسفة تمكنا من أن نشرف من علي على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها ، ونحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا <sup>(٢)</sup> .

(١) غارن : R. P. Perry. The Approach to Philosophy, ch. I, p. 3 ff.

G. Watts Cunningham, Problems of philosophy ch. I

M. Schoen & others, & Paulsen : Jerusalem p. 6, 10 (٢)

p. 1—3, 11 ff.



وإذا كان الرضويون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية  
دهونهم التعريفية في أن الفلسفة تمكنا من فهم طبيعة العالم وحيثية النفس  
بإشورية ومكان الإنسان من العالم<sup>(١)</sup> ، وتعدد له ذلك العليا في مجال الحق والتقدير  
والجمال ، فإن هؤلاء الرضويين لا يدركون قيمة فلسفتهم أو أثرها في حياة الإنسان ،  
يقول « برتراند رسل » B. Russell أحد أعلام الفلسفة التحليلية من المعاصرين  
— الذين يدركون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية — إن الفلسفة تمردنا من جبر  
الأيضاح السريعة المبصرة Prejudices وتعصفا من الاقتراء الذي يندأ من  
ضيق النظرة . . . الخ<sup>(٢)</sup> بل يشك رسل — وهو المؤمن بالعالم ومناهجه — في  
أثر تعلم بالقيام إلى أثر الفلسفة ( التحليلية ) في حياة الإنسان إذ يقول : إن العلم  
يبدأ بما نستطيع أن نعرفه ، واسكن ما نستطيع معرفته ضيقا محدود . . . ولسل  
تعليم الإنسان كيف يحيا بنير يقين ، ومع ذلك دون أن يشك التردد ، هو أعظم  
شيء . لا تزال الفلسفة تعلمه أساسيا حتى يومنا الراهن<sup>(٣)</sup> .

حتى أن كل ما أسلفناه ، مهدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لا يفي القول  
بأن الغاية « المباشرة » للفلسفة يتعمق أن تكون نظرية خالصة ، ومع هذا  
لا نطالب المعرفة الفلسفية لها ، وإنما لتكون نتاجها أداة لتحقيق غاية بعيدة  
حتى خضعت البشرية ورفاهية أبنائها ، وفي خفاء هذا نقول إن جمهرة المحققين من  
التأملات يؤكدون أن الفلسفة لم تعد مجرد تأمل يستغرق صاحبه في عزلة عن  
ضربة الحياة وزحمة الدنيا ، بل أصبحت دراسة للربور ومكان الإنسان منه ، قوطة

(١) تارن B. Russell, Outline of Philos. ch 17 (في الفصل الذي عنده على  
« مكان الإنسان من العالم » ) .

(٢) B. Russell, Outline of Philosophy. ch. 17 (في الفصل الذي عنده على  
« مكان الإنسان من العالم » ) .

(٣) Russell, History of Western Philosophy p. 11 (٢)

للإفادة منها في تجاربنا المشتركة والترقى بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة  
ومثلها العليا والسابعة في العمل على تحقيقها .

وإذا كان جمهورية فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الغرض من الفلاسفة  
هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها بحدوث من الذة العقلية وبغير نظر إلى ما يحصل  
أن يقترب على هذه الحقيقة من وجوه للنفع في الحياة ، فإن الذي لا شك فيه  
أن الحقائق التي يتوصل إليها الباحث قد أثرت في حياة الذين وقفوا عليها جهودهم  
واستمكروا بها ، ولو لم يقصد الذين كشفوها إلى جعلها مؤثرة في حياة الناس .  
بل يرى مؤرخو الفلسفة أن لفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها  
حتى اليوم ، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها إلا وكان وراءها  
فلسفة ، ولو لم يقصد إلى الثورة أصحاب هذه الفلسفة ، بل ولو لم يكن القائلون  
بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها ... وإذن فتمكن غاية الفلسفة للبشارة  
هي كشف الحقائق ، وغايتها البعيدة هي الإفادة من هذه الحقائق في  
دنيا العمل .

وهذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن يقال : العلم  
للعلم ، وكشف الحقيقة لذاتها لجرد الذة العقلية ... وغير هذا من تعبيرات  
لا تلائم إلا فيلسوفاً يمتثل الدنيا ويمينا في برجه العاجي بعيداً عن الناس ، إلا متى  
أريد بهذا رجعة من أجل البعث عن الحقيقة نوطئة للإفادة منها في حياتنا  
الدنيا ، أما اعتبار الفلسفة لمرأ يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا مقولاً في  
الجمتمع اليوناني القديم ، إذ لم يكن قريباً على اليونان — وقد حققوا من شأن  
العمل اليديوي حتى وقفوه على السبيل — أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة  
العلم لذاته ، أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة المفكرين إلى الحياة وقيمتها ،

وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف في برجه العاجي  
ويقف حياته على الأمل لجهد التأمل ، وقد أنصفت مذاهب المحدثين الكبرى  
— كمذاهب التجريبيين والعقليين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين  
للبرجانيين — حين ربطت بين النظر والعمل وصغرت العقل لخدمة الحياة  
الدنيا ، بشرط ألا تكون خدمة الحياة الدنيا هي الهدف المباشر أو الغاية القريبة  
للتنافس ، وما تغير هذا ينبغي أن يكون اليوم تفكير .

ولكن بين العاصرين من طالب بمقاومة الوم الذي استولى على أذهان  
الكثيرين منذ القرن الماضي ، وهو الذي يمجّد خرافة تقدم البشرية عن طريق  
العلم الوضعي المادي ، والفن الكلاسيكي الذي يسمو بالجمال فوق كل اعتبار ،  
وبلوا بالنظر العقلي حتى يرتفع به فوق العمل اليدوي ... ينبغي أن يتحرر الناس  
من هذا الضلال ، فإن الحياة تقوم في الحب . . . وأسمى عمل يقوم به الإنسان  
هو الذي يهدف إلى تقوية روابط الإخاء والمحبة بين بني البشر ... هكذا قال  
« نولستري » + ١٩١٠ في نصيحة وجهها إلى الشاب « رومان رولان » +  
١٩٤٤ وغيره من ما يروا الدعوة السالفة الذكر .

حسبنا هذا إشارة إلى القنوات التي جرت فيها الفلسفات المختلفة ، ولتقف  
قليلا عند طرائق البحث العلمي وارتباطها بالتفكير الفلسفي .

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وطلب الكلام يمكن  
الاطلاع على المصادر التالية :

- Lewis, John. Introduction to Philosophy, 1954.  
Moore, G. E., Philosophical Studies  
• Bosanquet, B., Life and Philosophy (in Contemporary British  
philosophy, vol. I. p. 48—74).  
Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.  
Windelband, W. Introduction to Philosophy, 1923.  
Fullerton, G. S. An Introduction to Philosophy.  
Maritain, J. An Introduction to Philosophy, 1930.  
Ladd, An Intr. to Philosophy.  
Armstrong, A. H., Intr. to Ancient Philos., 1949.  
Leighton, J. A. The Field of Philosophy 1925.  
Randall, J. N. & Buchler, Philosophy : An Introduction 1942.  
Watson, J., An Outline of Philosophy.  
Le Senne, R., Introduction à la Philosophie 1947.  
Jaspers, K., Intr. à la Philos. (ترجمه من الألمانية J. Hersch عام ١٩٥١)  
P. Guillaume et G.—H. Luquet, Manuel de Philos., 1931.  
Wable, J., Traité de Métaphysique, 1953.  
Mathiae A. H., Manuel de Philosophie.  
(ترجمه من الألمانية M. H. Poret)  
Cuivier, A., Manuel de Philosophie (2 vols.).  
Rey (Adel.) Leçons de Philosophie (2 vols.).  
Olleé-Laprune, La Philosophie et la Temps present.  
Naville, Definition de la Philos.  
Baudin, Introduction Générale à la Philosophie.  
Roustan, Leçons de Philosophie.

Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes édité par  
les Professeurs de l'institut de Supérieur de philos. 2 vols.

L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux  
Etats-Unis — Etudes publiées sur la direction de Marvin  
Farber 2 vols., 1950.

Langer, (Sousanne K.), Philos. in a New Key, 1942.

Joad, C. E. M., (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books), 1944.

(2) Return to Philosophy, 1936.

(3) Philosophy of Our Times.

(4) Guide to Modern Thought.

(5) Philosophical Aspects of Modern Science,  
1948.

(6) Guide to Philosophy.

Perry, R. B., A Defence of Philosophy, 1931.

Hayek, F. A., Counter Revolution of Science, (Studies on the  
abuse, of reason 1952

Daniel J. Bronstein, & others, Basic Problems of Philos. Selected  
readings with introduction, 1954

If you want to become a philosopher  
soon please study (what I  
do) PHILOSOPHY.

for it's much easier  
much better understood

after becoming a philosopher, you will be

a PHILOSOPHER & the  
"It's."

## الفصل الثاني

### في مناهج البحث في الفلسفة

تمهيد في مناهج البحث - صور من المنهج (١) الاستنباط : (١) القياس المنطقي  
(ب) الاستنباط العقلي - منهج البحث الفلسفي (عند فيثاغورث ومبروك) - (٢)  
الاستقراء التجريبي - مراحل منهج البحث التجريبي : (١) الملاحظة والتجربة ،  
(ب) الفروض ، (ج) تحقيق الفروض - من تاريخ منهج البحث التجريبي -  
خصائص المعرفة العلمية - خصائص المعرفة الفلسفية - علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً .

### تمهيد في مناهج البحث :

يراد بمنهج البحث - في أي فرع من فروع المعرفة البشرية - الطريقة التي يتبعها العقل في دراسته لموضوع ، ، فنوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة ، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ، والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد المناهج التي يمارسون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث في موضوعاتهم ، إن البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته وصراحته ، ومن هنا أضاف المحدثون من الساطفة إلى مباحث المنطق مهتماً جديداً هو طرق أو مناهج البحث العلمي Methodology ( هو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم ) . وقد نشأ هذا الفرع الجديد على يد « ريموس » المقتول عام ١٤٧٣ P. Remus<sup>(١)</sup> ومن تابعه من

(١) كان بطرس ريموس من أشياع أفلاطون ، وفكر منطق أرسطو وحاول وضع منطق جديد مكانه ، وأعد رسالة إلى بيتر تومست بعنوان : كل ما قاله أرسطو وهم وضلال ، فكان من جراء هذا أن حرم عليه التدريس وأُمر أستاذه ( التي يهاجم فيها أرسطو ) حيناً من الزمن - ولما استرد حريته استأنف هجومه على أرسطو فضايق المشايخ به واعتاله أحد المتطرفين منهم .

الباحثين ، وغاية هذا الفرع الجديد أن يسجل المراحل التي مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم ، ويدرس خصائص الدراسات العلمية وتنوع الناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية . . . إلى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

### صور من المنهج :

وتتمثل أشيع للناهج في صورتين من صور الاستدلال : منهج الاستنباط القلي ومنهج الاستقراء التجريبي ، ويبدو أولهما في صورتين هما القياس الأرسطاطاليسي ( أو الاستنباط الصوري ) والاستنباط الرياضي أو البرهاني ، فتنف عند كل صررة من هذه الصور قليلا :

### ١ — اوستنباط :

#### ( ١ ) القياسي الصوري Syllogism or Formal S. :

والقياس الصوري من وضع أرسطو قديما ، وكان هذا تقديرا منه لأهمية المنهج الصحيح في البحث العلمي ؛ ويراد بالقياس كل قول يتألف من قضيتين ( أو أكثر ) متى سلمنا بصحتها لزم عليهما بالضرورة قضية ثالثة ، كقولنا : كل الرجال أذكاء . . . محمود رجب . . . محمود ذكي .

والقياس أخص ما في المنطق الصوري ، وهو الذي يعني بالبحث في صور التفكير دون مادته ، من أجل هذا كانت قوانينه ( الصورية ) عامة تنسب إلى كل موضوع ، وسطلنة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير ؛ في هذا القياس الصوري يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التي يؤدي اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم المرء بها مقدما ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع — وسنرى كيف اهتم المحدثون من الملاحظة بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل إليها .

كانت غاية القياس . للصوري هي الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ؛ ومن هنا اعتبره المحدثون حقياً مجدياً لأنه لا يكشف جديداً ، إذ أن نتائجه متضمنة في مقدماته — كالمثال السالف ، فهو صوري شكلي يهتم بصورة التفكير وهيئته دون مادته كما أشرنا من قبل .

وشاع هذا القياس الأرسطاطاليسي إبان المصور الوسطى واستبد بالمدرسين الذين تابعوا أرسطو ، وكان يزعمهم انطيس نوما الأصغر في ١٢٧٤ فضايق رواد الفكر الحديث في عصر النهضة ومطلع العصر الحديث بهذه السلطة التي تهيأت لأرسطو على عقول المفكرين حتى شلت طاقاتها وجبست حريرتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المطلق الصوري باعتباره مسئولاً عن ركود الفكر في المصور التي اصطفت منهجاً للبحث ، وقالوا إن الفكر الجرد لا يكشف من حقيقة جديدة ، إذ كانت مهمة هذا المطلق الصوري مقصورة — كما قلنا — على الانتقال من مقدمات مطلوبة إلى نتائج مجهولة — دون نظر إلى صحة هذه المقدمات وصدق ما تتضمنه من معلومات — فيما يزعم هؤلاء المتأد .

وإنصافاً لأرسطو من حملات هؤلاء النقاد المحدثين نقول إن الاستدلال عند أرسطو يشمل في ثلاث صور : فهو إما أن يكون : (١) استدلالاً برهانياً يصدر من مبادئ يقينية ويُفنى إلى السلم ، أي يقوم على مقدمات برهانية ومن ثم تكون صحيحة (٢) أو استدلالاً جدلياً يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) أو استدلالاً سوفسطائياً يتألف من مقدمات كاذبة تحوي النتيجة ظاهرياً لا يقينياً ، ومن ثم كان قائماً على تضايي بموتمة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل إن القياس يقوم في كل حالاته على مقدمات لا يُنظر إلى صوابها ، فقد يكون القياس برهانياً يقوم على مقدمات يقينية ، بل /



فمن أرسطو إلى أن النتيجة الكاذبة لا تستلزم أبداً من مقدمات صحيحة ، وهذا ما أعده سقراط انتقاد .

في هذا الإصحاح أنصاف لقياس أرسطو من حالات خصوصه ، ولكن لا يهتم كل ما تالوه ، لأن تقدم يصدق على القياس السوفسطائي والبدلي مما ، ورواد الفكر الحديث يطمحون إلى التحقق من صدق المقدمات في كل حالات الاستدلال ، من هنا حرموا إلى تضادى القصد الذي يشوب الاستدلال القياسي — ولأن بعض حالاته — وأرادوا بمناجج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد ، قد لا ينشأ من القياس الأرسطائي لا يفتش شرطاً عاماً في الاستدلال ، هو أن يردى إلى نتيجة جديدة غير متضمنة في المقدمات ، وأنجه المحمّلون إلى إصحاح عند القياس ، فنوضح بعضهم منهج الاستدلال ، وأنصاف غيرهم منهج الاستقراء الذي أشار إليه أرسطو ولم يفرغ في مباحثه ، فانقلب على كل منهما كلمة :

### (ب) الاستنباط التالي Deduction :

سواء صرح أحد علماء ديكرت وإنبائه على القياس الأرسطائي بمتبادوا ، وهو يشترك للقياس التالي المذكور في أن النتيجة فيه تلزم ضرورة من مقدماته ، فإنه في أ. منتج وليس عنها كالفيسي للمصري ، إذ أن النتيجة في الاستنباط الرياضي ، غير متضمنة في مقدماته — كما سنعرف بعد ، وبمستخدم الاستنباط أصلاً كمنهج للحكمة (أريستية) .

إذا كان قياس — كما يقول خصوصه من أمثال ديكرت — لا يؤدي إلى معرفة جديدة ، لأنه يفسر الآخرين ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معرفة جديدة ، فإن الاستنباط يتنادى عند الذين يسمونه بهذا الاسم ، وإن شابه القياس ، أن كليهما يضع مقدمات لا تستلزم منها بالضرورة نتائج ، وقد أدى هذا إلى الاهتمام إلى اعتبار الرياضيات من العلوم التي لا يرفض غير هذا

الرأى ، وليس من علمنا الآن أن نفهم في هذا الإشكال ، وحسبنا أن نقول إن الاستنباط يتميز من القياس بمصر الابدكار الذى ينشأ من خيال الرياضى ، وتبدو نتيجته أشبه ما تكون بإشراق أو إلهام مفاجئ ، ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى — فيما يقول بوانكاريه Poincaré — لما تقدمت الرياضة أبداً ، لأن نتائج الأقيسة متضمنة في مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى بالتنميم ؛ نلاحظ في القياس أن النتائج أخص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال في الاستدلال الرياضى ، والتنميم فيه يكون بالانتقال من البسيط إلى المركب أو من الخاص إلى العام ؛ ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات (من البديهيات والمصادرات) ومنها تستنبط النظريات (الرياضية) ، كما سنعرف عند حديثنا على المنطق عند الحديثين في الباب الرابع من هذا الكتاب . ولما نريد أن تفصل في بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية ، ولكن حسب أن نعرف منه الجانب الذى استعان به الفلاسفة السليمون في منهج البحث الفلسفى ؟ ويتقضى هذا أن نقف قليلاً عند ديكارت بوجه خاص :

والواقع أن نواة المنهج الاستنباطى قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان ، أمثال الرياضى المعروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م وأرسطو + ٣٧٢ ق . م . واضع المنطق المصورى وإقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق . م <sup>(١)</sup> بكتابه « الأصول » أو المبادئ Elements الذى بقى المثل الأكل للفكر الهندسى أكثر من أى عام ؛ وإذا كان للفكر الرياضى قد اغتمد الكثير من قيمته عند مفكرى المصور الوسطى ، فإن المصور الحديث قد أقبلت وهى تحمل لهذا النوع من

(١) Euclide وهو غير Eucides المسمى قديماً مقراط ومؤسس المدرسة المينارية ، وقد ترجم العرب في القرن الثالث كتاب الأول (إقليدس الإسكندرى) مبادئ أو أصول الهندسة وضموه « الأسطوانات » أى الأصول أو الأركان فيما يروى القبطى

للتفكير تقديراً ماحولاً ، كانت نتائجها مفاط الشك عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور ، بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير إلى « جاليليو » + Galileo ١٦٤٢ الذي فطن إلى قيمة للمنهج الرياضي في علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، وفرنسيس بيكون ، الذي لم يغفل عن قيمة الرياضة في تقدم العلم في عصره ، ولكن أكبر رواد هذا الاتجاه في ذلك القرن كان « ديكارت » الذي ساوره الشك في قيمة الدراسات في عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية إلا في الرياضة ، من أجل هذا آثرنا أن نقف عند منهجه لنعرض مدى استقلاله للمنهج الرياضي واستعانه به في التوصل إلى المعرفة اليقينية في الفلسفة :

### منهج «البحث» الفلسفي ( هندسة بارت ومبرستر ) :

يقسم ديكارت منهج البحث إلى أساس الحدس Intuition والاستنباط العقلي Deduction ، ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالاً سريعاً ومباشرة إلى مجهول ، وهو نور فطري يمكن الإنسان من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى <sup>(١)</sup> إدراكاً مباشراً في زمان واحد وليس على التعاقب .

وبعد الحدس نحى مرحلة الاستنباط العقلي ، وهو حركة ذهنية تستنتج بها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم ، ويراد به البرهنة على قضية ما عن طريق مبادئ هامة تصدق عليها ، وبه نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتأخر تأخر عنه .

(١) يراد بها الحواس الطبيعية المجردة البسيطة التي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات ويمكن أن تستنتج منها حقائق أخرى - وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والتكويني Cogito : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، والروابط بين قضية وأخرى مثل : المساويان لشيء واحد متساويان . . . الخ .

ويعتاز الاستنباط الديكارتي عن القياس الأرسطاطاليسي بأن الأول يقوم على قضايا يقينية بينما يمكن أن يقوم الثاني على قضايا ظنية أو احتمالية ، إلى جانب أن نتائج القياس متضمنة في مقدماته فيكفل اتساق الفكر مع نفسه ، أما نتائج الاستنباط فعرفة جديدة تمكنسب بالتأمل العقلي .

وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية ، لأن للخدمات الرياضية تمتاز بالنظام والترابط الذي يسلم إلى النتيجة الصحيحة ، والمهيج عنده « قواعد وثيقة سهلة تمنح صراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة لكل الأشياء التي يستطيع إدراكها دون أن تصيب في جهود غير نافعة ، بل إنها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بدور الأفكار النافعة ، وكلما اتجهنا إلى البساطة واتخذنا الدور الفطري « الحدس » أداة للإدراك كان اكتشاف الحقيقة آمن وأبسر ، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق الأرسطاطاليسي المعتقد أن يصح قواعد سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظري ، وكثرت عنده هذه القواعد ولكنه خصها آخر الأمر في أربع <sup>(١)</sup> هي :

١ - قاعدة اليقين : لا أقبل شيئاً قط على أنه حق إلا إذا عرفت يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بمعاينة التهور *précipitation* والسبق إلى الحكم قبل النظر *prévention* ولا أدخل في أحكامي إلا ما يمثل أمام عقلي في وضوح وتميز ، بحيث لا يكون لدى أي مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يعمل العقل إلى يقين كامل ، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتقدتها منذ طموقة أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

(١) تارن : Descartes, Discours de la Méthode القسم الثاني ( من الترجمة الإنجليزية السالفة ص ١٩ ) .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ،  
واعتمدت السلطة العلمية والصناعية والتجارية اعتماداً للحقيقة ، واعتنع الأخذ  
بالفكرة لجرد أن أكثر الناس يدينون بها ، أو لأن المعروفين من المفكرين قد  
اعتنقوها ، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها ... في القاعدة إذن عبارة لإبعاد  
الفكر من التأثير بالخطأ التي سماها بيبكون بالأوثان أو الأوهام Idols وهي التي  
تؤلف ألبانك السليبي من منهجه الفجوري ، كما سترى بعد قليل .

٢ — قاعدة التحليل : وبها قرر ديكارت ومحبوب تقسيم المشكلة التي نعرض  
لبحثها ما أمكننا ذلك ، أي إلى أجزاء بسيطة على قدر ما ندعرج الحجة إلى حلها  
على = ير الخ جوه .

ويؤيد التحليل عقد ديكارت ودانركب إلى البسيط ، والاعتد إلى السهل حتى  
يبدأ العقل تفكيره في المسألة التي يدرسها مطبقاً إلى وضوح الفكرة التي يبدأ  
بها حتى لا يخطئ فيها ، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا  
البسيط ، المحسوس الذي يدركه الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسيتبع به  
منها إلى أن يحصل العلم بالاقولات سابقاً على العلم بالخصوصيات ، لأن الأفكار  
أوضح من الأشياء ، والبادي أوضح من كثرة الأنواع ، ومن هنا سبقت  
التطبيقات في مادته علم الطبيعة .

٣ — قاعدة التأليف والتركيب ، وهي مشكلة القاعدة السابقة وفيها يقول :  
قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة كما يتدرج رويداً  
رويداً حتى يصل إلى معرفة أكثرها تركيباً ، بل أن يفرض ترتيباً بين الأمور  
التي لا يمتنع بعضها ، لا تسير بالطبع .

قد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتي وأظهره أركا عند التطبيق  
لأنه لا بد من أن يشار إليه من الذي يدير المادلات الرياضية التي لا يخطئ أهلها  
في سبيلها ، ... بل أن ديكارت قد علمت بهذه القاعدة المنهج التي لا تخطئ على كل

العلم ، وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذى لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما ، يشبه رجلا يرق منزلا من أسفه إلى أهله بوثبة واحدة مبهلا السلم الذى أقيم لهذه الغاية .

٤ - قاعدة الاستقراء التام ، وهى أن أقوم فى كل الحالات بإحصاءات كاملة وصراحيات شاملة تجعلى على يقين من أنى لم أغفل شيئا ، أى أنه يوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التى تقوم بين حقائق سلسلة الاستدلالات ، وهو فى هذه القاعدة يتفق مع يكون صاحب المنهج التجريبي فى الأمثلة الصليبية فى منهجه ؛ والواقع أن ظاهرة التآنى وعدم التسرع كانت سمة العصر الذى عاش فيه كلاهما ، وفيها رد على نقص المناهج التى اصططحت فى المصور السابقة<sup>(١)</sup> .

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذى كان فى منطق أرسطو القياسى وإن كان منهجه قد نوصح فيه ليبنتز + ١٧١٥ Leibnitz ورياضيو القرن الماضى من أمثال جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole ممن أشأوا المنطق الرياضى الحديث Logistic ، ومنعوا إلى هذا فى الفصل الذى نقتده عن علم للمنطق .

ومن الخير أن نلاحظ أن التجربة التى دعا إليها ليكون وآثرها العلم الطبيعى منهجا له ليست مستهجنة فى المنهج الرياضى ، وإن كان دعائه يؤثر على العقل على التجربة أداة للمعرفة اليتيمية ، كما أن يكون قد فطن إلى أن استخدام الرياضة فى العلم الطبيعى يحقق له الدقة والضبط ، فالخلاف بين الاتجاهين (العقل والتجريبى) لا ينفى تسليم كل منهما بأساس الآخر .

(١) قارن : A. Koyrè, Trois Leçons Sur Descartes وقد نشرت ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس فى ديكارت » ١٩٣٧ وانظر المعلقة من مقدمة ترجمة ومقال من المنهج والباب الثالث من كتاب ديكارت السالف الذكر ، وكذلك L. J. Beck, Method of Descartes (A Study of the Regulae) وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة فى كتاب المقال بل يتجاوزها إلى دراسة ما تضمنه كتاب « القواعد » .

ولكن منهج الفلسفة العقل — على النحو الذي وضعه ديكارت — لا يستقيم بنظر خطوة تبقية هي الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء في البحث ، وهي خطوة تقابل في المنهج التجريبي ، عند بيكون جانبه السليم وهو جاب الأوثان الأربع التي فسد بها تطوير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه .

والشك — على ما سنعرف — نوعان : حقيقى مطلق ، ومسهى على الأول توقف عن إصدار حكم متا ، وهذا ما حاربته ديكارت ، وأما الشك المنهجي الذي يعتبر منهجا في التفكير فهو الذي يزاوله صاحبه بإرادته إيمانا في النزاعة ورجية في البعد عن التأثر بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة الحقيقية الصادقة ، ومنعوض لتحديث عن هذا الشك في الباب الثالث بشيء من التفصيل .

هذا هو منهج البحث في الفلسفة كما وضعه ديكارت ، وسلم بأصوله العقليون بعد ، فأصبح المنهج التقليدي للفلسفة وقد رأينا كيف استعين فيه بالاستنباط الرياضي تناديا لمقام القديس وإجدا به ، ولكن التجريبيين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلى ، بل ذهب أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة إلى إنكار العقل نفسه وزعموا إلى إقامة فلسفة علمية خالصة ، وصرح التجريبيون طامعا والوضعيون خاصة بأن كل ما يصطنع مناهج البحث عبث لا طائل تحته ، من أجل هذا وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لثرى ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم التجريبي ، ولنستوفى حديثنا الذي نحن بصدده :

## ٢ - الاستقراء التجريبي Induction :

لا علم بنظر منهج ، ومنهج البحث العلمى يقوم على الاستقراء التجريبي الذي يستخدمه الباحثون في العالم الطبيعي لتفسير ظواهره بالكشف عن أسبابها

أو نتائجها ، ومتى تبصر ذلك أسكن السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الإنسان ، من هنا قيل إن العلم قد استطاع باستخدام مناهجه التجريبية أن يقهر الطبيعة ، ويحقق للبشرية الكثير من ألوان التقدم ، ومن أجل هذا قيل إن الاستقراء أعظم مباحث المنطق التطبيقي الذي يتضمن مناهج البحث العلمي ( وهو فلسفة العلوم ) .

وإذا كان القياس الصوري يهتم بالطرق التي يلزم اتباعها لاستنباط نتائج من مقدمات سبق التسلیم بها ، بمعنى أن تكون النتائج صادقة بالقياس إلى هذه المقدمات العامة لا بالقياس إلى الواقع ، فإن الاستقراء على عكسه يهتم بصدق المقدمات العامة التي يراد أن تستبطن منها نتائج صادقة ، ومن هنا كان صدق النتائج في الاستقراء يقوم في مطابقتها للواقع ، أما صدق النتائج في القياس فيقوم في اتساقها مع المقدمات دون نظر إلى الواقع ، فقولنا :

كل المستصرين يحبون الخير لأهل مستعمراتهم .

الفرنسيون يستعمرون الجزائر

الفرنسيون يحبون الخير لأهل الجزائر .

هذه النتيجة صادقة في القياس كاذبة في الواقع ، وصرح الخطأ فيها إلى أن مقدمة القياس الأولى ( الكبرى ) خاطئة في دنيا الواقع ، وقد أراد رواد التفكير الجديد منذ طلع العصر الحديث أن يتثبتوا من صحة المقدمات بالنسبة إلى الوقائع حتى تكون النتائج التي يتوصلون إليها صادقة بالفعل لا من الناحية الصورية وحدها ؛ من أجل هذا رفضوا أن يقيموا استدلالاتهم على مجرد التفكير النظري والبحث ، مطالبوا بالاعتماد على الاستقراء ، باستخدام الملاحظة والموازنة والتحليل النوعي إلى المقدمات العامة ، وبذلك يضمنون صحة النتائج ، أي القوانين العلمية التي يتبنون إليها .

من هذا نرى أن الاستقراء يقوم على ملاحظة الظواهر وتفسير العلاقات القائمة بينها ، بينما يقوم القياس على التفكير المنطقي الخالص ؛ مع

( ٨ - أصل )



ملاحظة أن الباحث لا يستغنى عن كليهما ، فبالاستقراء يصل إلى المقدمات العامة المكتوبة ( القوانين العلمية ) والقياس يربط هذه القضايا العامة على الحالات الجزئية .

وواضح مما أسلفنا أن القياس استدلال نازل ، لأنه يهبط من مقدمات عامة إلى نتائج أضيق منها — كما هو واضح في المثال السالف — أما الاستقراء فإنه استدلال صاعد لأنه يبدأ بكم جزئي وينتهي إلى حكم كلي ، أي يصعد من أمثلة جزئية إلى مقدمات كلية أو أحكام عامة ، ومن ثم كان الاستقراء طريقة يربط بها الباحث إلى القضايا المكتوبة أو القوانين العلمية العامة عن طريق التعميم والتعميم ، ومن هذا نرى أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر الجزئية انشاء للكشف عن مثلها ( أو مبادئها ) عن طريق وصفها وتقرير حالتها وتلك التي تقع الخس ، ويمكن هذا عن طريق الملاحظة والتجربة ، والوقوف على حالة الظاهرة يمكن الإنسان من التنبؤ بوقوعها ، لأن العلاقة التي تقوم بين الظاهرة ومثلها ( أو مبادئها ) علاقة حتمية ، وعرض الاستقراء وضع القوانين العامة التي تفسر مخراسم التي تكون موضوع الدراسة ، ومعنى هذا أن القوانين العلمية أحكام عقلية يربط بها الباحث إلى مبادئها عن طريق الاستقراء الطبيعية وإجراء تجارب عليها حتى تفسر ذلك

وإذا كان الاستقراء يستخدم أصلاً في العلوم الصورية ( الرياضية ) فإن الاستقراء يستخدم أصلاً في العلوم للمادية ( أي الطبيعية أو التجريبية ) ، وإذا كانت سائر الاستقراء ( كمي ) تعزى عادة إلى ديكارت فإن سائر الاستقراء ( كمي ) تُنسب عادة إلى فرانسيس بيكون الذي مات قبل ديكارت بأربعة وعشرين عاماً .

وهذا الذي أجعلناه بشأن الاستقراء سبباً وعلماً عند حديثنا على مراحل

المنهج التجريبي ، ويبرر حديثنا عنه — في كتابنا عن أسس الفلسفة — أن أصحاب المذاهب الوضعية بمختلف صورها ، قد رفضوا التفكير الميتافيزيقي في كل أشكاله ، وعاجزوا اصطلاح المنهج الاستنباطي في العلوم الفلسفية ( كالأخلاقي والجمال ) وطالبوا بإخضاعها لنماذج البحث التجريبية أو الاستقرائية .

وهكذا يرى أن منهجي الاستقراء التجريبي والاستنباط العقلي يتفاديان عند ذاتهما النقص الذي أخذوه على القياس التصوري ، وهو حقه وإجدايه في عدم كشفه عن معرفة جديدة ، فالمنهجان يضمنان صحة المقدمات في كل الحالات — كلٌّ بطريقته — وعدت تقوم قيمة القياس في أنه يبيد في عرض حقائق مبنى كشفها واختبار صحتها بمناهج أخرى .

ولمنا نلاحظ أن المنهجين الجديدين — الاستنباط والاستقراء — قد ظهرا في مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة — في القرن السابع عشر خاصة — إلى وضع مناهج للبحث ، يستعان بها من منهج القياس الذي تمرد عليه رواد الفكر الحديث ممن تحرروا في ذلك الوقت من كل سلطان — إلا سلطان العقل ومنطقه — فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبي في كتابه « الأورجانون الجديد » *Novum Organum* ليعارض به الأورجانون — أي الأداة أو الآلة — الذي وضعه أرسطو قديماً ؛ ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلي في كتابه « لمقال عن المنهج » *La Discours de la Méthode* ، ووضع فلاسفة « بور رويال » *Port Royal* منطقهم « فن التفكير » ، ووضع « مالبرانش » *Malebranche* « البحث عن الحقيقة » ... الخ<sup>(١)</sup>

وقد شهد هذا القرن — السابع عشر — تقدماً علمياً ملحوظاً ساعد على

(١) قارن كتاب *W. Libby, An Introduction to the History of Science*

فصل ٩ من منهج البحث العلمي .

وجود جو تجريبي خالص ، وكان مرة هذا التقدم إلى ما اخترعه ، فذكروه من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات (١) .

وظن رواد الفكر الحديث أن الإمكان ومع منهج واحد يعطى في جميع الأبحاث في كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند فرانسيس بيكون + ١٦٢٦ أبى العلم الطبيعى حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذى اصططنه العلوم الطبيعية بعد ذلك (٢) . وما صرح به ديكارت + ١٦٥٠ أو الفيلسوف الحديثة عندما وضع كتابه « المقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » فاصطنعت العلوم الإنسانية منهجه بعده حتى غلبت الوضعيون به على نحو ما سنعرف بعد .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن من الباحثين من يوحد بين منهج الفلسفة ومنهج العلم ويحمله قسماً على استخدام العقل فى حل المشاكل وأولئك هم طائفة العقلانيين intellectualists ومنهجهم عقلى محض pure y rational ومن الباحثين من يفرق بين منهج العلم ومنهج الفلسفة ويحمل ثنائى حاداً وأولئك هم طائفة الحدسيين intuitionists ومنهجهم لا عقلى nonrational ( وإن لم يكن متنافياً مع العقل ) . ويمثلهم من الحديثين هيرى برجسون H. Bergson وأكبر ما يوجه إلى منهجهم من اعتراضات أنه لا يزودنا بمقياس نسير به بين العسواب والخطأ فى معلوماتنا ، ويفرق بين العلم والفلسفة بفرقة مزبحة ، ويعود

(١) Libby، فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها - وقد اخترعت فى هذا القرن اللوغارتمات وابتكر ديكارت الهندسة التحليلية ، وابتدع ليبنز ونيوتن حساب التفاضل والتكامل واخترع المرقب ( التلسكوب ) والهيبر ( الميكروسكوب ) وابتكر بهاليو الترمومتر واخترع تورشيل البارومتر . . .

(٢) وإن كان يبتكون يصرح بأن منهجه هذا ليس المتوج الوحيد للبحث العلمى ، وليس مبتكراً ولا كاملاً ولا أد ، لاستثناء عنه غير ممكن = انظر Libby، أساليب الذكر ص ٧٤ .

في نهاية أمره إلى العقل الذي رفضه لكي يثبت به صحة النتائج التي توصل إليها بالحدس<sup>(١)</sup>.

كان العلم مذاباً في الفلسفة ، ولكنه استقل عنها — في القرن الثامن عشر كما سنرى بعد — وتفرّع إلى مجموعة علوم تتفق في غايتها وهي التوصل إلى قوانين تدبر عن الحقيقة ، وتختلف في طبيعة موضوعاتها ؛ ومن هنا سمت الحاجة — كما قمنا — إلى وضع مناهج شتى تختلف باختلاف طبيعة الموضوعات التي تعالجها ، وإن كانت جميع المناهج على اختلافها تتفق في خصائص عامة لا يستقيم بدونها البحث العلمي في كل صورته<sup>(٢)</sup>.

### مراحل منهج البحث التجريبي :

ويتألف منهج البحث التجريبي (أو العلمي أو الاستقرائي) من ثلاث مراحل ، تتمثل أولاً في الملاحظة والتجربة وتبدو ثانياً في وضع فروض علمية تفسر الظواهر التي تكون موضوع الدراسة ، وتتجلى ثالثاً في اعتبار الفروض التي نُسلمنا إلى الكشف عن نظرية أو قانون عام ، والقانون العلمي إما يحىء بربط الحقائق الجزئية بعضها ببعض بروابط ثابتة ، ومتى وُجد القانون أمكن التنبؤ بأحداث المستقبل — كما سنعرف بعد — فلذلك عند هذه المراحل الثلاث وقفة قصيرة لتفسير كل منها :

### (١) الملاحظة والتجربة Observation & Experiment : يراد بالملاحظة

(١) انظر Cunningham, *Problems of Philosophy* ص ٧٩ - ٨١ .

(٢) ثم قانون كلاك : Bergson, *Intr. to Metaphysics*, Eng. Trans. by T.H. Hulme.

H. W. Carr, *Philosophy of Change*, especially chapters II-IV. (Bergson, *Creative Evolution*).

(٢) قارن : R. B. Perry, ch. V

الطبيعة توجه الذهن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية رغبة في الكشف عن صفاتها وخصائصها توحيلاً إلى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة في وصف الظاهرة وسماتها سيرياً محدداً وتقرير حالتها باختيار الملاحظات التي تساعد على فهم حقيقتها ومعرفة الظروف التي أوجبت وجودها (أي مآلها) والنتائج التي ينتظر أن تصدر عنها (أي مآلاتها) أما التجربة فهي ملاحظة تدخل أثناء البحوث في مجرى الظاهرة ليصل من ظروفها أو يغير من تركيبها حتى يبرز في ألسن وضع صالح لدراستها ، ومفارقة بين ملاحظة الظواهر التي يراد دراستها ، وإجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان » Zimmerman : إن ما عرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعاً من تلقاء نفسه ، أما ما عرفته بالتجربة فهو ثمرة محاولات تقوم بها لتحقيق من وجود الشيء أو عدم وجوده ، وبهذا تصبح الملاحظة تسجيل ظواهر بمآلاتها والتجربة تسجيل ظواهر بمآلاتها الجرب أو بمحدها ، يقول كوفي Cuvier إن من يلاحظ يفتت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها وينظرها إلى الكشف عن مآلاتها ، ولكن الواقع أن العقل لا يتورط في الدوام مطلقاً أثناء الملاحظة ، إذ أن الملاحظة لا تتاح على الدوام بمحض السادة وبغير تفكير سائر ، بل كثيراً ما يسبقها تفكير يهدف إلى التحقق من صحة رأي ما

ولما وجه التجارب أسئلة إلى الطبيعة وبدأت تتكلم وجب أن يسكت حتى ياتيح لها أن تبرز من نفسها ، وحسبه أن يسجل إجاباتها مصغراً لما مستجيباً لقراراتها ، دون أن يحتفظ في ذهنه بفكرة يقررها من بحثه قبيل بدء دراسته ، إذ ليس من حق الجرب أن يتسكك بفكرته إلا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع لفكرته للطبيعة وأن يكرن شيئاً لا يميل عنها أو تعديها إذا انتهى البحث إلى ذلك ؛ « حقيقة إن التجربة يسبقها تدير لظروفها ولا يجادها لأن تصميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا إلا بعد وجود فكرة

تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التجربة يتحتم ألا تسبقها فكرة يحتفظ بها الباحث في ذهنه وإلا أغرد بحثه كله .

ومن العلوم ما يقوم على الملاحظة دون التجربة كعلم الفلك ؛ يقول « لا بلاس » Laplace : على الأرض يكون تغير الظواهر وتغيرها بالتجارب ، أما في السماء فإننا نحدد في غاية كل ما تعرضه علينا الحركات السماوية ، وفي هذا يختلف عمل الفيلسوف عن عمل الكيميائي وعالم الطبيعة ، وإن كانت جميع العلوم تشترك في أنها تنشأ من العلم بقوانين الظواهر علماً يمكن الإنسان من التنبؤ بها أو تنبؤها أو السيطرة عليها<sup>(١)</sup> .

والملحوظ أن الملاحظة العملية تجمع بين عمل حسي وآخر عقلي ؛ إنها تتطلب من صاحبها روح الظواهر لمعرفة العلاقات القائمة بينها ، ولذلك فإن العقل في أمثاتها يستغل معلوماته في كسب معرفة جديدة .

ولما كانت الملاحظة والتجربة قوام العلم وجب أن تنصب الملاحظة على الجانب الحام في الظاهرة التي تتناولها الدراسة ، وإلا فإن نسل أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة التي تدرس ، كما نلزم المباشرة بتسجيل الظاهرة التي تشاهد دون الاعتماد على الذاكرة ، كما يتنضم منهج البحث العلمي مراعاة الدقة والزراعة والوضعية التي تبرز من الطوى وتتجرد عن الميل الشخصي ، وكثيراً ما يبدو نزوع العلماء إلى تحقيق الدقة في التعبير عن مشاهداتهم وتجاربهم بالأرقام والرموز لبيانيتها ، وهذا مظهر من مظاهر استخدام الرياضة في العلوم الطبيعية ، بل كثيراً ما يستخدمون — لتحقيق هذا الغرض — أجهزة وآلات تدعى التبيد ( التلسكوب ) وتكبير سمعهم ( الميكروسكوب ) والموازين والمكاييل

(١) انظر في هذا كنود برنارد C. Bernard مدخل إلى دراسة الطب التجريبي Introduction à l'Etude de la Médecine Experimentale ترجمة الدكتور يوسف مراد والاعتماد عند الله ملان ص ٤ - ٥ و ١٢ وقارن ما كتبه في هذا الصدد O. W. Cressingham من منهج للفيلسوف في كتابه Problems of Philon في الفصل الثالث .

والخباير المدرجة ونحوها مما يمكنهم من ملاحظة مالا يقوون على مشاهدته بمواسمهم الجردة وضبط نتائجهم ضبطاً كيمياً رياضياً .

## (ب) وضع الفروض :

في المرحلة الثانية يضع الباحث فروضاً ( Hypothesis ) يفسر بها الظاهرة التي يدرسها بالكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها حتى يتيسر وضع قانون عام يكفل بتفسيرها ، وفي الفرض يسلو الأفكار الذي يتضمنه الاستقراء . والفرض يراد به التمكن بتفسير يكشف عن العلاقة بين الظواهر ومعلولاتها ، فهو إذن تفسير مؤقت للظواهر التي تكون موضوع دراسة ، إن ثبت صدقه كان قانوناً أو نظرية ، وإلا عدل عنه الباحث إلى فرض ثان وثالث ... حتى يتيسر له وضع فرض يكشف عن قانون لتفسير ظواهره ، وهذه هي غاية كل بحث علمي ؛ من هنا افترض الفرض العلمي إلى ذكاء وفطنة وخيال وسرعة بداهة وسعة اطلاع ؛ ومن ثم اختلفت مقدرة الباحثين على التوصل إلى القوانين العامة ، حتى لقد ذكر « كبلر » + ١٦٣٠ Kepler أنه افترض عند بحثه في حركة الكواكب الفسيارة حول الشمس تسعة عشر فرضاً حتى تثبت من جهة الفرض الأخير الذي أدى إلى كشف قوانين هذه الحركة

فالفرض الصحيح ليس ميسوراً لكل باحث ، وهو يتطلب أن يكون معقولاً بحيث لا يتناقى مع القوانين العلمية المعروفة أو المعلومات المسلم بصحتها ، فلا يجوز للباحث أن يظهره خسوف القمر أو خسوف الشمس أن يردّها إلى الأرواح الشريرة أو غضب الآلهة أو نحوها لأن التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الخفية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ولهذا تحتم استبعادها من نطاق البحث العلمي .

كما ينبغي أن يكون الفرض ممكن التحقيق ، فإن رد حدوث الزلازل إلى

الأرواح الشريرة مثلا ، لا يتيسر التثبت من صحته أو خطئه بالخبرة ، وأن يكون من الممكن تطبيقه على جميع الظواهر التي تخضع لملاحظة ... إلى غير هذا من شروط .

### (٢) تحقيق الفروض : Verification of H.

ويكون ذلك بمحاولة التثبت من صحة الفرض أو خطئه ، وقد وضع « جون ستيوارت مل » قواعد لاختبار صحة الفروض هي قوانين أو طرائق الاستقرار التجريبي وخلاصتها في إيجاز<sup>(١)</sup> :

١ - طريقة الاتفاق - في حالة واحدة - أو التلازم في الوقوع<sup>(٢)</sup>  
: Method of Agreement

وتقوم هذه الطريقة على افتراض أن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن إليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومتكلميهم فقالوا : إن العلة مطردة . فإذا ظهر مرض معد في بلد ما ، رده الطبيب إلى أسباب محتملة كاشتراك سكانه في تناول طعام فاسد أو شربهم ماء ملوثا أو غير ذلك من حلل محتملة ، فإذا ثبت أنهم لم يشتركوا إلا في شيء واحد هو الشرب من مياه ملوثة مثلا كان هذا هو علة المرض ...

وبلخص مل الطريقة الأولى في هذا القانون بقوله :

« إذا اتفق في أمر واحد مثالان أو أكثر من مثالين لظاهرة يقوم ببعضها كان هذا الأمر الذي تتفق فيه كل الأمثلة علة ( أو معلولا ) لهذه الظاهرة »<sup>(٣)</sup> .  
وهذه الطريقة عسيرة التطبيق ، إذ قلما يتفق مثالان لظاهرة في شيء واحد

(١) انظر في هذا J. S. Mill, System of Logic, Book III, Chapter VIII ص

٢٥٣ إلى ٢٦٦ طبعة ١٨٨٤ وفي الفصل التاسع يعرض أمثلة يوضح بها هذه القوانين .

(٢) تشبه قائمة المصنوع في منجى يكون .

(٣) ibid p. 263



وإذا اتفقا فلا يلزم من اتفاقهما فيه أن تكون السمة بينهما علية .

٧- الطريقة الاختلافية أو التمايز في السحاب <sup>(١)</sup> Method of Difference  
 فهي عكس الطريقة الأولى لأنها تدور أن غياب الدالة يؤدي إلى غياب معلولها ،  
 وفي ذلك يقول فقهاء الفلاس : وهو ممكن لو لم إن السمة منسككة ، فإسقاط جسمين مختلفين  
 الثقيل في وعاء ملؤه هواء يحمل الأثقل يسقط قبل الأخف ، فإذا أفرغ الوعاء  
 من هوائه رأينا أن السمتان سقطتا مع اختلاف ثقلهما - في وقت واحد ،  
 ( أثبتنا جاليليو ذلك تجريبياً ، وبرهن به على خطأ أرسطو في هذا الصدد )  
 وبذلك لا تعبر عن زعم أن غياب الهواء يترتب عليه عدم سقوط الجسمين اتانين  
 يشتركان في السمتين مختلفتين ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال .

ويختص كل هذه الطريقة في القانون التالي :

١- إذا وجدنا مثلاً تقع فيه ظاهرة ثمة ، ومثلاً آخر لا تقع فيه هذه الظاهرة ،  
 وكان المثالان مختلفين في كل شيء إلا في أمر واحد هو الذي يظهر في المثل الأول  
 وحده دون سواء كان الشيء الذي يختلف فيه المثالان معلولاً لهذه الظاهرة أو سبباً  
 لها أو جزءاً ضرورياً من علتها .

وهذه الطريقة وإن كانت أصح ثبوتاً من سابقتها إلا أن عيبها أن الأمثلة  
 قلما تختلف في أمر واحد دون سواء ، وقد تختلف في عدة أمور يكون مجموعها  
 هو الظاهرة ، ويترتب على ذلك هاتين الطريقتين بقيه إن طريقة الاتفاق تقوم  
 على أساس أن كل ما يمكن استبعاده لا يربطه بالظاهرة قانون ، وأن طريقة  
 الاختلاف تقوم على أساس أن ما لا يمكن استبعاده يرتبط بالظاهرة بقانون .

٢- طريقة الجمع : من الاتفاق والاختلاف أو التمايز في الوقوع وفي التعطف  
 The Indirect Method of Difference or The Joint Method of  
 Agreement & Difference

(١) تشبه قائمة غيباب في منج يكون .

هذه الطريقة تجمع بين الطريقتين السالفتين ، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها  
وجزواً وهدماً ، أى متى وُجدت وُجد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها .  
وقد تحدث علماء الأصول في الإسلام عن « دوران » العلة مع معلولها وجوداً  
وعدماً ، أو الطرد والمكس فيما كانوا يقولون .

وقد صاغ مل هذه الطريقة في قانونه الثالث وهو : إذا كان هناك حالتان  
( أو عدة حالات ) تظهر فيها ظاهرة ما ، وتشترك هاتان الحالتان في شيء واحد  
دون سواه ، وكان هناك حالتان أخريان ( أو حالات أخرى ) لا تظهر فيها هذه  
الظاهرة ولا تتفقان إلا في غياب الشيء الذي وُجد في الحالتين الأوليين  
( أو الحالات الأولى ) استنتجنا أن الشيء الذي يختلف فيه هاتان المجموعتان من  
الحالات ( وهو الذي يوجد في الحالتين الأوليين ويختلف في الحالتين الأخريين )  
هو معلول للظاهرة أو علة لها أو جزء ضروري من علتها .

٤ — طريقة التغير النسبي أو التلازم في التغير The Method of  
: Concomitant Variations

في قانون الاتقان أو الاختلاف أو فيها ما كنا نسمى بالتلازم للقائم بين  
العلة ومعلولها إيجاباً أو سلباً ولكن العلم قد يتجاوز البحث في الاتصال العلمي بين  
الحوادث عللاً ومعلولات ، ويقصد إلى معرفة العلاقة بين العلة والمعلول معرفة كمية  
دقيقة ، والمفروض أن كل تغير يطرأ على علة ما يقتضى تغيراً مقابلاً في معلولها ،  
ويهدف البحث العلمي إلى معرفة هذا التغير معرفة رياضية محددة ، وقد استخدمت  
هذه الطريقة حتى في العلوم التي تنزع نزعة تجريبية كعلم النفس والاجتماع  
والاقتصاد السياسي — بالإضافة إلى أنها تُستخدم أصلاً في العلوم الطبيعية ،  
وقد مكنتنا هذه الطريقة من أن نعبّر عن القوانين الطبيعية تمبيراً رياضياً  
كياً دقيقاً .

لا يكفي أن يقول عالم إن الإحساس ينشأ عن مؤثر Stimulus بل يراد

معرفة كم هذه العلاقة العلية ، ولا يكفي أن يقول عالم الاجتماع إن للفرد وليله مجتمعه ، بل يقتضى البحث تحديد العلاقة العلية بين شخصية الفرد والموامل الاجتماعية تحديداً كمياً ...

وبصوغ مل هذه الطريقة فى القانون الدالى : « إذا تغيرت ظاهرة ما على نحو ما وكان التغير مصاحباً لتغير فى ظاهرة أخرى على نحو محدد كانت تلك الظاهرة علة لثانية ومعلولة لها أو مقترنة بها اقتراناً حلياً على نحو ما » (١).

• — طريقة البواقي The Method of Residues :

يراد بها الطريقة التى بها نعرف علة شىء ما فى حادثة تمتدت فيها العلل فإذا نشأ معلولان من علتين وعرفنا أن إحدى علتين علة لأحد المعلومين قلنا إن المرجح أن تكون العلة الثانية سبباً للمعلول الثانى . وقد تلخص مل هذه الطريقة فى القانون التالى : إذا استبعدت من ظاهرة جزءاً عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث (٢) ومعنى هذا أن علة شىء ما ، لا تكون علة شىء آخر بحالعه .

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظة والتجربة بل نزع إلى صب قواعده فى لغة رياضية التماساً للدقة والضبط ، ومن أجل هذا دخل الإحصاء مجال البحث العلمى واستخدم خاصة فى الأبحاث التى يتعذر أو يصعب إجراء التجارب فيها ، كالأبحاث الاجتماعية والاقتصادية وما يدخل فى بابها ، وأصبح الإحصاء علماً رفياً وأضيف أداة من أدوات البحث العلمى

وميزة الإحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر فى صورة قياسية عددية ، ويلخصها بطريقة تمسك الإنسان من الإلزام بالتجسّسات هذه الظواهر والعلاقات

ibid p. 263 (١)

ibid p. 260 (٢)

القاعة بين بعضها والبعض الآخر ، وقد سمي الإنجليز في القرن السابع عشر طريقة التعبير بالأرقام بالحساب السياسي Political arithmetic وسرعان ما استخدمت النظريات الرياضية في هذا العلم ، واعتمدت العلوم الطبيعية والإنسانية بالاستعانة به توصلًا لدقة الرياضية للشود<sup>(١)</sup>

### من تاريخ المنهج التجريبي :

نكتب على ما أسلفنا بكلمة حافظة مجملة من تاريخ المنهج التجريبي عسى أن تزيد في الذهن وضوحاً :

من الباحثين من يعتمد بالمنهج التجريبي حتى يصل به إلى أرسطو ، وشاهد من على هذا تأليفه التي جعلها ناشروه تحت عنوان « الأورجانون » أي ، آلة أو الأداة التي بها تكتسب المعرفة الصحيحة ؛ ولكن أرسطو وإن كان قد عطن إلى الاستقراء وطالب بصطناع الملاحظة ، إلا أنه لم يستوف مباحث الاستقراء ولم ينتقل مراحل منهجاً للبحث العلمي ؛ ولهذا رد جمهور الباحثين منهج البحث التجريبي إلى « فرسيس سيكون » + ١٦٢٦ الذي وضع أسسه وفصل في بيان خطواته ومراحله ، وقد سمي كتابه في المنهج « الأورجانون الجديد » Novum Organum ليرد به على « أورجانون » أرسطو القديم .

وتد اعتبر أرسطو الحواس أبواب المعرفة ، ورأى أن من فقدت فقد علماً ، فبالإحساس ندرك الجزئيات ، وبالاستقراء نتوصل إلى الكلّيات ؛ وبالتجربة نعرف الحالات الجزئية — كمعرفة أن دواء بعينه قد أبرأ أفراداً كثيرين من مرض بالذات ، فإذا عثمت هذا وأدركت أنه يبرئ غيرهم ممن يصابون بهذا المرض كان هذا عن طريق الاستقراء ، وفي ذلك تقوم نشأة العلم الوضعي ؛

(١) قارن Bowley, A. L., Elements of Statistics

Mills, F. C. Statistical Methods

فلاستقراء تصميم من جزئيات يقوم على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج التجريبي المتأخر .

بل إن أرسطو قد نبه إلى ضرورة التأني والتدقيق في البحث ، وأوجب على الباحث أن يراجع ظواهر أخرى قبل التوصل إلى النتيجة لأن مراجعة الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أبعد بالثقة من النتائج التي يتوصل إليها العقل .

لا يمكن التوهم أن أرسطو لم يتبع هذه التواضع في الكثير من أمثاله ، ولو أنها لكانت بمنهج أجدد من يمكن بلوغ أي العلوم الوضعية . إن لم يقيد نفسه — كما كان في اصطلاح عصره — أن يقبل القيد — بالتجربة ، وقد كان غير راضٍ بالتوصل إلى نتائج بحثه ، كما يتفرق إلى هذه النتائج التي لا تبرز صدقها منتميات تجريبية رغبة منه في وضع عمل للشاغل التي تواجبه ؛ ومن هنا كان استياده في الكثير من الملاحظات على التفكير الأول القديسي السابق على التجربة Zenoxi واستياده بآسان فتوصل إلى تضاد كلية عامة من جزئية واحدة بالدرس المباشر ، وأظهر ومعه "نقص في فلسفته اعتقاد بأن العلم يستطيع أن يتغلغل إلى خفايا الوجود ، ومن هنا كانت محاربه جميع مذاهب ميتافيزيقية يشهد بأنه لم يكن تجريبياً بالمعنى الدقيق (١) .

وقد كان أرسطو كلما عرض لأحدث من علم تحدث عن منهجه ، وكان يعرف أن أهله تدور مع مخطوطها وجوذاً وعندما ، وقد عالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند الحديثين في مواضيع مختلفة من مؤلفاته ، وإن أنكر هذا بعض الحديثين من المناطقة مثل C. H. Lewis ، ولكنه قد حرص على أن منهج

(١) تارن المقدمة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of Aristotle من XVI إلى XIX ففلا من فقرات مختلفة في كتاب أرسطو : ما بعد الالهية .

العلوم الرياضية لا يصلح لنظر البحث في المجردات ؛ أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف عن مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديماً يتفق مع ما يكون حديثاً في إلحاح ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة ، ولكن أرسطو رأى إمكان استخدام المشاهدة في موضوعات رأى بكون أنها في غير مقدور الباحث ، وبينما انفق في ضرورة استخدام التجربة وى أن العلم بالكماليات إنما يحى باستقراء الجزئيات ، اختلفا في النظر إلى طبيعة السكلى ، فبكون قصد إلى التوصل للقوانين العامة بينا حاول أرسطو أن يصل إلى الأفكار السكلية .

على أن النزعة التجريبية قد عرفت إبان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح في جامعة الإسكندرية القديمة ، إذ ضمت غرقاً لتشرىح الجثث ومصلاً للكيمياء ومصرعاً فلكياً مزوداً بالآلات ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلاً ، وعاد التفكير إلى الجدال اللفظى حتى بدأ الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الإسلام ، وتجلى هذا فى اصطلاح الملاحظة ومزاولة التجربة والاستعانة بالآلات التى تبسّر لهم اختراعها ، ووضع هذا فى الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه

بل لقد وضع الحسن بن الهيثم المتوفى عام ٤٢٥ هـ (١٠٢٩ م) أصول هذا المنهج فى مقدمة كتابه « المناظر » من استخدام ملاحظة الظواهر الجزئية وإخضاعها للتجربة (الاعتبار) مع الاستعانة بالآلات التى اخترعها تحقيقاً لأغراضه توصيلاً لوضع القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة التى يدرسها ، بل أوصى الباحث بالتزام الموضوعية والنزاهة فى دراساته ... وقد ترجمت آثاره إلى اللاتينية وأواخر العصر المدرسى وتأثر أهل الدين أعقبوه بهذه الروح التجريبية الإسلامية .

واقبل عصر النهضة الأوروبية يعمل الثورة على أرسطو ومنهجه القيامى ومجدله اللفظى وبراهينه الصورية ونزعوا إلى وضع مناهج جديدة للبحث فنشأت فلسفة العلوم أو طرائق البحث العلمى Methodology واشتد الميل إلى اصطلاح

الملاحظة ومزاولة التجربة في العلوم الواقعية ، وإن ثلثوا يستخدمون القياس  
الصوري في أبحاثهم العلمية .

ثم أقبل العصر الحديث في القرن السابع عشر وفيه وضعت أسس المنهج  
التجريبي في أوروبا على يد فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ إذ أراد - كما أراد  
معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث <sup>(١)</sup> - الانجلاء إلى الطبيعة ومشاهدة  
ظواهرها وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسي الأرسطاطاليسي الذي اعتمد عليه  
مفكرو المصور القديمة والوسطى .

يبد أن فضل بيكون على أقرانه يبدو في أنه كان أقدرهم على التحرر من  
سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم في تفصيل مراحل المنهج الجديد .

ولم يشأ بيكون أن يحدد مراحل منهجه التجريبي إلا بعد أن يطمئن إلى  
تطهير العقل قبل البدء في البحث من الأعلاط والأوهام التي انحدرت إليه من  
قراءته للفكرين السابقين ، أو تسلاط إليه من إلهام الله التي يستخدمها  
معاصروه ، أو ترتبت على طبيعته البشرية التي تعزيه بالتمسرع في إصدار أحكامه ،  
أو نجمت عن نزاعته وميوله الخاصة ، وهذه هي الأوثان الأربعة Idols التي تعوق  
التفكير الحر وتعرقل طلاقة العقل ، بل تقوده إلى ازال ، ومن ثم وجب على  
الباحث أن يتحرر من ضلالاتها قبل أن يشرع في بحثه حتى يأمن الوقوع  
في متاهاتها .

فإذا احتسب الباحث لهذه الأخطاء المغرية أمسه أن يشرع في بحثه بمنهج  
يقوم على المشاهدة والتجربة ، فيجمع الحقائق التي تتصل بموضوع بحثه بالملاحظة  
ثم يصفها وصفاً دقيقاً شاملاً ، ثم يصنفها حتى يسهل إجراء المقارنات بين بعضها

(١) نذكر من هؤلاء روجر بيكون + ١٢٩٢ وباراسيلسوس + ١٥٤١  
P. Paracelsus وفون هلمونت + ١٦٤٤ Von Helmont وكوبرنيكوس + ١٥٤٣  
وجاليلو + ١٦٤٢ وغيرهم من ذكرنا .

والرمس الآخر ، ثم يُقضى ما لا ضرورة له ويتأكد بعد ذلك من صحة ما ينفل  
بالرجوع إلى الطبيعة واستفتائها في صواب ما صَنَعَ ، ويصمد من هذا إلى العلم  
بصورة الظاهرة .

بهذه المراحل التي تقوم على الوصف والتقرير يصل إلى القانون العام ،  
ومن طريق هذا القانون يتسلط على الطبيعة ويتحكم في مواردها ويفيد من قواها ،  
وهذا ما لا يبدى بطرق القياس عند القدماء ، وهذا يصبح الإنسان مدبراً للطبيعة  
وليس مبرراً عنها ، فإن شرف العلم يقاس بمدى خدمته لحياة الإنسان ،  
وليس بتسامي موضوعه عن الحياة العملية وُبدءه عن مطالبتها — كما ظن أرسطو  
قديماً — وبهذا التمس يكون معرفة القوانين التي تمكن من السيطرة على  
الطبيعة توطئة لتسخيرها في صالحه .

بهذا المسجع توج يكون جهود أسلافه ومعاصريه من دعاة التجربة وخصوص  
السلطة ، سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رايسته ، وإذا  
المسجع الذي كان صدى بيئته يطبع أوروبا بطابعه ، ويتجلى في سلسلة من الجمعيات  
العلمية نشأت للبحث التجريبي ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ،  
وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين والفلورنسيين ( عام ١٦٥٧ )  
والجمعية الملكية ( اتقدم العلوم في لندن ١٦٤٥ ) وتلتها أكاديمية العلوم في فرنسا  
( عام ١٦٦٢ ) ثم أكاديمية دي فنشي في روما وأكاديمية دل شمنتو ( ١٦٥١ )  
Academia del Cemento في فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات في  
أوروبا كلها وعلى نمطها نشأت مهابد باريس وجرينتش ( عام ١٦٧٧ )  
كما ذكرنا في كتاب سابق<sup>(١)</sup> . ومن هنا حق للباحثين أن يعتبروا بكون  
أبا العلم الطبيعي الحديث .

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon ( Part II, في الفصل الثالث ) من ١٥٠ -  
١٨٩ والأستاذ عباس محمود العقاد : فرانسيس باكون : مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ وتوفيق  
الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .



ولكن يمكن قد جعل منهجه التجريبي طريقة لبيان صور الكيفيات ،  
إن غابت أن يكشف عن « صور الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للأشياء  
توليفة أساليبها والسيطرة عليها ، ومن ثم فإن منهجه لا يتأثر من طابع ميتهما يبق ،  
إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التي أغرت الكثيرين من الباحثين  
بمهاجته والخط من شأنه ، فأنكر « ما كولي » جدة منهجه وزعم أنه خلو عن  
كل أصالة لأنه طريقة الناس في كل زمان ومكان .

وأنكر عليه دى ميستر J. de Maistre أنه منع العقل أداة جديدة للبحث  
إذا استعظم الكثيرون من الباحثين توعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر بكون  
ويفشى منهجه ، بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن يمكن لم يكن عالماً ولم ينتفع  
بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبي ذاته ، وذلك على هذا أن يكون  
قد أوسى بالأهتمام عن القروض والنظريات وهي ألزم ما تكون المنهج التجريبي .  
وزنت ستينج L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستقباط  
الرياضي في البحث العلمي ... إلى آخر الحملات التي شنّها عليه خصومه .

حتى أن تيموثي مفرسن في منهج البحث العلمي كانت مشاراً للجدل بين  
الفكرين ، استبان مفرسن — مع يكون — « نيوطن » ، بل و « أوجست  
كرنت » . بل استهين استخدام القروض في البحث العلمي آخرون كاتخمس  
لاستخدامها غيرهم ( من أمثال كلود برنار وروبرت هوكنس R. Hooks وويل  
Whewell ) ومن إليهم .

على أن يكون لم يفضل استخدام الفرض في منهج البحث ، وإن حدد  
بعضه بأنه يحذر من الإسراف في افتراضه والاسترسال مع الخيال الذي يقتضيه  
عداثة أن تضع الحقائق في غمرة هذا الخيال ، وقد كان — مع كل ما قيل فيه —  
أول من وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، ولا يضير ما انطوى عليه منهجه

من وجوه النقص ، فذلك شأن كل تقدم عسى ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا النهج من جاء بعده من الباحثين ، وقام بأظهر التعديلات التي أكلت نقص النهج عند « يكون » كلود برنار Claud Bernard في فرنسا وجون ستورت مل J. S. Mill في إنجلترا ، رفض أولها أن تستقي الحقيقة من الأدلة العقلية ، ونبه إلى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستمارة بالنظر العقلي ، وأعلى من شأن للفرض العلمي حتى هاجم موقف « يكون » منه ، وأما « مل » فقد وضع التواعد التي يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه - كما عرفنا عند الحديث على تحقيق الفروض عند جون ستورت مل (١).

حسننا هذا بما نأموحزاً عن فضل أرسطو قديماً و « يكون » حديثاً في تاريخ منهج البحث العلمي ، وانعقب على شدا بكامة نوازن فيها بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية عسى أن يزيدنا هذا فهماً للفروق التي تفصل بين العلم والفلسفة بمصانها التقيدى :

- (١) بالإضافة إلى ما ذكرنا في هرامش صفحات هذا الفصل وما سذكره في نهايته انظر :
- Churchman, C. West, Elements of Logic & Formal Science
  - B. Russell, Principles of Mathematics
  - A.D. Ritchie, Scientific Method
  - H. Poincaré, La Science et l'Hypothèse
  - A. Lalande, Les Theories de l'Induction et de l'Expérimentation
- محاضرات ابن الهيثم التذكارية - الدكتور هلى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام -  
 الدكتور مصطفى قنطيت : الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه - الدكتور زكى نجيب محمود :  
 المنطق الوضعى ١٩٥١ - الدكتور محمود قامم : المنطق الحديث ومناهج البحث طبعة ثانية

## في خصائص المعرفة العلمية والفلسفية

تمهيد - ميزات المعرفة العلمية - أظهر ميزات المعرفة العلمية - أم صفات العالم (دارون  
كسوفج مثال العالم) - أظهر ميزات المعرفة الفلسفية - أم خصائص المؤلف الفيلسوف

تمهيد :

نحدثنا عن الفلسفة نشأة وتربياً وموضوعاً وغايةً ومنهجاً ، واستيقنا  
الحديث عن مجالها نُقِبَ بكلمة نُحدد فيها خصائصها مقارنةً بخصائص المعرفة  
العلمية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، وسنشير في ثنايا ذلك إلى  
بعض الخصائص التي تميز الفنان ، وبهذا نكون قد حاولنا أن نفهم الفلسفة  
في وسط ثقافي واسع النطاق ؛ وقد آثرنا تبسيطاً لفهم الموضوع الذي نحن بصدد ،  
أن رجى حديثنا عن ميزات التفكير الفلسفي حتى تنتهي من عرض الخصائص  
التي تميز التفكير العلمي لأنها أكثر ثباتاً واستقراراً ، وأدنى إلى اتفاق الرأي  
بين المفكرين .

ونبادر فنقول - ونحن في مستهل حديثنا عن هذا الموضوع - إن العلم  
المقصود في حديثنا هنا هو العلم الطبيعي الحديث الذي استقلَّ عن الفلسفة موضوعاً  
ومنهجاً ، وأما الفلسفة فبراد بها معناها التقليدي السالف الذكر .

وحرصاً منا على الإيضاح عهد بكلمة عاجلة عن أهم خصائص المعرفة العلمية  
( غير العلمية ) :

### مميزات المعرفة العلمية :

تبدو المعرفة العلمية في صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم  
وخبراتهم الفردية ، واستنبأوا بها على ما يصادفهم في حياتهم العملية من مسائل .  
فالمعرفة العلمية تبدو في صور أظهرها : أن الأشياء تبدو للعالم خليطاً من

جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة وظاهرة غيبية ؛ ثم إن هذه المعرفة العامة تنفك عند الجزئيات ( المحسوسات ) ولا ترتفع إلى التعميم ، لأن تفككها يحول دون الوصول إلى قانون عام يفسر للظواهر المشاهدة .

وتتمثل المعرفة العامة في صورة صفات وكيفيات يخلعها الناس على الأشياء والموجودات بغير ضابط ، ومن ثم نفتقد الدقة التي يشدها العلم وتلتصمها الفلسفة ، وفي هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية بمعنى أن الحوادث تتقاطع من غير علة تحدثها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ؛ وليس أمراً ضرورياً محتوماً كنتيجة لوجود علة توجب وجودها ، وقد يتوهم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللاً غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد في نظر العوام إلى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل إلى التحقق منها عن طريق الملاحظة أو التجربة .

ويتمثل هذا النوع من المعرفة في صورة آراء خاطئة وأحكام فردية مريضة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم انصرفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، إمكانية وليست ضرورية وسبزيه هذا وضوحاً حديثنا عن :

### أظهر مميزات المعرفة العلمية :

تحتفي القرائن السالفة الذكر في المعرفة العلمية ، لأن أظهر خصائصها : أنها تستقي من التجربة فلا تنبئ بالتواتر Tradition ولا تؤخذ عن الآخرين — بالنقطة ما بلغت شهرتهم أو ملاءمة قوادم — إن العلم يبدأ بالشك المنهجي الذي يراد به تطهير العقل في بداية البحث من كل ما يحويه من أفكار سابقة ، هذا الشك منصرف من

عناصر اليقين ، وهو يمكن الباحث من أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملة ، ويحرره من ضيق الأفكار الخاطئة التي تستبد بضميره ونشل ملاقة عقله ، وقد رأينا كيف حرص « ليكون » في الجانب السلبى من منهجه على تحقيق هذا الشرط في بداية كل بحث ، بل لقد قيل إن من الأفضل للعالم — أو الفيلسوف كما منحرف بعد — أن يشرع في بحثه وهو يجهل موضوعه ، حتى يتسنى له أن يكشف عن حقائق من غير أن يكون متأثراً بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ في ذاته — لأن اتساع معارف الباحث تساعد على كشف الطهول من الحقائق — إلا أن هذا الجدل حير الباحث من أن يشرع في بحثه وفى ذهنه أفكار متلازمة تستبد به وتثريه بذات الحجة لتأييدها وإبطال ما لا يتفق معها ، وفي هذا ما يخالف أبسط أرائد المنهج العلمى ، فإن العلم يشير بالدرجة الموضوعية Objectivity ويراد بها صفة الأشياء كما هي في الواقع لا كما نشعر ونفسي أن تكون ، ومن ثم يقضى بمنهج البحث العلمى ، أن يتجرد الباحث من أرائه وميوله ورغباته حتى يصبح موضوع البحث واحداً في نظر جميع مشاهديه ، وبهذا لا تدخل الخبرة الذاتية Subjectivity في نطاق البحث العلمى .

وفي هذا يختلف العالم من الفن في كل سرور ، لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب ، الفنان ينظر إلى الشيء الذى يصوره — إن كان مصوراً — أو ينظم شعراً — إن كان شاعراً — من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته ، أما العالم فإن منهجه العلمى يقتضيه أن ينظر إلى موضوع بحثه كما هو في الواقع ، إن الفنون ابتداءً ذهنى تلقائى ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقريرها كما هي في الواقع ، والشخصية الفردية في الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان ، ومن هنا قيل في التفرقة بين شخصية الفنان ولا شخصية العالم : الفن أنا والعالم نحن أفعالاً يقول — « كلرد برنارد » — فإذا عرّس لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتشروا في آثر المطالب إلى نتائج واحدة ، وملك الصواب عندهم

هو « التجربة » التي يمكن تكرار إجراءاتها — لتثبت من صحة النتائج — بطريقة موضوعية خالصة ، أما في حالة الفن فإن المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء في صور شتى أو قصائد مقبالة ، وبمقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين ، تكون عبقرية كل من أصحابها .

وينشأ عن هذا أن تكون النزاة *Disinterestedness* أخص ما يميز التفكير العلمي ، فالعالم لا يخضع بمحبه لعقيدة دينية أو فكرة قومية أو شهرة فردية أو مصلحة ذاتية ، عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، قيل إن « هيكل » + ١٩١٩ Heichel قد زور مرة في صورة لجنين حيوان حتى تبدو قرينة من جنين الإنسان ، فثبت بذلك نظريته في التطور أملا في أن يذيع بعد هذا اسمه ، فلما كشف تزويره واحتضت أكاديمية برلين بتبيلها المئوي ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لمضور احتفالها ولتكتمها أغفلت دعوة مراقبيها « هيكل » استغنائاً به كالم .

ومن أخص ظواهر العلم أنه يسهل في ظواهر الأشياء التي تخضع لمرواسنا ، فهو يبدأ بدراسة المحسوسات وإن كان لا يقنع بالوقوف عندها ، وإنما يهدف إلى وضع قانون علمي عام يفسر الظواهر التي يدرسها ؛ إن العلم لا يستقيم بغير كشف القوانين العامة التي تكمن هذه المحسوسات تطبيقاً لما فيما يقول : « برتراند رسل » ووظيفة القانون العلمي تقوم في تفسير الظاهرة التي يدرسها ، وذلك بردها إلى علما التي أدت إلى وجودها ، وإذا عرفنا حلة الظاهرة الطبيعية تبسر لنا بعد هذا أن نسردها ونتمكم في توبيخها ، ونستعملها لصالح حياتنا ، وبهذا الجانب التطبيقي كان اتصال العلم بالحياة العملية .

غاية العلم إذن هي كشف العلاقات الثابتة التي تقوم بين الظواهر بعضها والبعض ، وصياغة هذا في قوانين عامة تخضع لما هذه الظواهر الطبيعية ، ومن

حرف الباحث العلاقات التي تقوم بين الظواهر تسمى له أن يفتأ بوقوع الظاهرة — في المستقبل — متى حرف الظروف التي تؤدي إلى وجودها، وهذا التنبؤ هو طابع العلم وروحه، وهو وليد اضطراد العلاقات بين الظواهر، وهذه هي الحتمية أو الجبرية العلمية Determinism التي لا يستقيم العلم بغير الاعتقاد في قيامها.

معنى هذا أن الحوادث تبدو في نظر العالم ضرورية محتومة وليست ممكنة كما يتصورها العامة، أساس هذه الحتمية أن الظواهر يتحكم وقوعها متى توافرت أسبابها، ولا يمكن أن تقع الحوادث مصادفة واتفافاً، فإذا ثار البركان والتي يحتملها، ذات هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها، ومتى توافرت هذه الأسباب تيسر التنبؤ مقدماً بثوران البركان، ومثل هذا يقال في سائر الظواهر الطبيعية.

قلنا إن المعرفة العلمية لا تنبئ بالتواتر ولا تستقي عن الآخرين — قدماء أو معاصرين — ومصدرها الرئيسي الوحيد هو التجربة، لأن التنبؤ يبدأ دراسته بالمحسوسات وإن كان لا يقف عندها، بل يتجاوزها إلى وضع قانون علمي عام، ومنهج البحث العلمي هو المنهج التجريبي الذي أسلفنا بيان مراحل الرئيسية للثلاث، وعن طريق هذا المنهج تستقي الحقائق العلمية، وعن ثم يستبعد التواتر والتأملات العقلية الجبرية والخرافات والسلطة ونحوها مصدراً للمعرفة العلمية.

وينزع العلم — حرصاً على دقة نتائجه وشفافته — إلى التكليم — أي تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية، فإذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجعه إلى طرل الموجات أو قهرها، وإذا درس السموت رده إلى سعة التذبذبة، وإذا بحث في الحرارة حولها إلى موجات حرارية، أو نفاذ في اللون أحاله إلى موجات ضوئية يحدتها... وهلم جرا، وبهذا يتيسر للباحث أن يعبر عن الخواص الكيفية بمقادير كمية، ومن ثم تنحقق الدقة المنشودة في الحقائق العلمية، من أجل هذا.

كلف العلم بالقياس والوزن ، واختُرِعت تيسيراً لأبحاثه أجهزة وآلات تساعد على تحقيق هذا الغرض <sup>(١)</sup> .

هذه أظهر مميزات المعرفة العلمية ، نقب عليها بكلمة نُجعل فيها أهم الصفات التي يجب توافرها في العالم .

### أهم صفات العالم :

يستقي العالم الحقائق من التجربة وحدها ، كما قلنا من قبل ، ويتقضى هذا أن يحرص على حرية تفكيره ويحتفظ بشجاعته الأدبية ، فلا يخضع بحته لسلطة سياسية أو دينية أو علمية أو اجتماعية أو قومية أو غيرها مما يحتمل أن يشوه الحقيقة ابتغاء مصلحة معينة ، فيجعل البحث إشاعاً لرعية شخصية أو تحقيقاً لمصلحة ما ، وليس أداة لكشف الحقيقة في ذاتها ، كما يتصف العالم بالقوادة في إجراء أبحاثه ، والأناة في إصدار أحكامه ، والاعتصام بالمسير ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، أليست الموضوعية والعزاهة من أهم صفات الباحث العلمي . . . ؟ هذا إلى شجاعته الأدبية التي تجعله يصمد للدفاع عن الرأي الذي ينتهي إليه بحته الموضوعي ويقف وراءه مهما أثار عليه ذلك من حلات ، فإذا اقتنع ببطلان رأي يعتنقه ، تحلى عنه في غير تردد . . . إلى غير هذا من خصائص لازمت أساطين العلم طوال تاريخه <sup>(٢)</sup> .

(١) قارن كلود برنارد C. Bernard في كتابه السالف الذكر والمختصر الذي كتبه الأستاذ جيل صليباً في كتابه : علم النفس ، وكذلك :

Bertrand Russell, Scientific Outlook. 1934

وفيه فصول قيمة عن منهج العلم وميزاته وحدوده ونحو ذلك .

L. Liard, Science Positive et Métaphysique

G.W. Cunningham, Problems of philosophy

ولا سيما في الفصل الثالث من منهج العلم والخامس عن العلم والفلسفة .

وفي كثير من مصادر أخرى ورد ذكرها في آخر هذا الفصل .

(٢) نذكر « دارون » صاحب نظرية التطور كنموذج لعالم الذي سقى صفات العالم .



سببنا هذا إضاحاً لخصائص المعرفة العلمية ومميزات المشتغلين بها ، فإن فيما ذكرنا منها ما يعنى به التعاريف إلى فهم سمات المعرفة الفلسفية وسمات أهلها :

### أظهر مميزات المعرفة الفلسفية :

تعمق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية في خصائص وتختلف في أخرى ، وفيما

على شكل وجه مستطاع ، كان رجال اللاهوت يرجحون أن الله قد خلق الأنواع دفعة واحدة في ستة أيام كل منها تبار وتل ، وأنها مستقلة غير متصلة بالأمماب وأنها لازمت صوراً منذ وجدت لم يدراً عليها تطور ما ، فلما عرض للدراسة هذا الموضوع ، دارون ، قضى أحوالاً محبوباً ، اتخذت باحثاً من مادة مجتمعة للدراسة ، بحث في بطون الأرض وأعمال البحار ، في البراكين والجزر المرجانية والنباتات والحيوانات المتجمدة والاشعاعية ونحوها ، ولت أكثر من عشرين عاماً ( من ١٨٣٧ إلى عام ١٨٥٨ ) يقوم بأبحاث في دقة وصبر وأناة ، لم يكتب خلالها مقالاً ولم يلق محاضرة يطلع فيها نتائج أبحاثه ، حتى قلّ ذات يوم من عالم آخر ( هو ألفرد رسل والاس A. R. Wallace ) خلافاً لخصته نتائج دراساته مستقلاً في الموضوع نفسه بعد دراسة عشرات سنوات طوال ، ودهش دارون ، لأنه لاحظ من خلال ، والاس ، أن توصل إلى نفس النتائج التي انتهى إليها دارون ، بشأن تدرج الكائنات الحية وتطورها في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي Natural Selection وطالب ، والاس ، أن تعرض خلاصة أبحاثه في مجلة يترجمها *« نيتش »* لينوس ، الطمس ، فأقيمت مع خلاصة للنقاش ، التي توصل إليها دارون في بلمسة واحدة ( في يوليو ١٨٥٨ ) وكان هذا بدء ظهور نظرية التطور في صورتها العلمية .

والذي يشيننا من علم القصة أن دارون ، حين عرض لدراسة موضوعه لم يحدد قبل تطبيقه وأياً يجادل لتأييده ، ولم يمار أو أبحاثه موقف الكنييسة باعتباره صاحبة السلطة الدينية العليا ، ولم يتخضع لرأي شائع بين جملة الناس ، ولا لفرد عداكم سياسي أو عالم معروف سابق عليه أو عناصر له ، ولم يستن حقائقه إلا من التجربة وحدها ، ولم يشغل في بحثه ، نظريات أو التبعيات أو التقاليد أو نحوها ، وكان في بحثه ذلك ، استغرق أكثر من عشرين عاماً ، خلافاً للبحر والذكاة والتريث في إصدار الأحكام ، والتجرد عن الأنواء الشخصية والمصالح الذاتية ، فلم يشغل فجرة ولم يقتصد إلى إثارة طغمة حول نفسه ، وأصحاب الحق وأخلص له ، وكان نزحاً حراً في موقفه من ، والاس ، الذي كاد يسلبه ثمرة جهوده ، هذا الزمن الطويل ، ولم يصرح دارون أنه وافق نفسه على التمسك من كل المراتب حتى يقتنى له أن يرفض في غير تردد أي رأي يتخفق - بعد البعث والقياس - به ، بل أنه ، وإن يقف وراء كل فكرة هداه إليها الطبيعة . وقد أثارت نظريته المستكورات الدينية في الملائكة واليهود والأمريكي ، ورفضته شعاعات شديدة ظالمة ، فلم يردده سداً من مواصلة الدفاع حتى تشو طأ هل يده وأيدي أتباعه أن تنصر .

( انظر توثيق اللويل : لعبة النزاع بين الدين والفلسفة - دليمة ثانية - في الفصل الثامن :

النزاع بين اللاهوت والعلم في القرنين الثامن . )

ذكرناه عن الأولى ما يبرر الإبحار في فرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .  
قلنا إن غاية العلم وضع التناقض الدائمة التي تفسر الظواهر الحسية التي يتخذها  
موضوعاً لدراسته ، فهو يبدأ بدراسة الجزئيات المحسوسة وإن كانت هذه الجزئيات  
لا تكون بذاتها علماً<sup>(١)</sup> ، أما الفلسفة — بمعناها التقليدي — فإنها لا تبحث في  
الظواهر المحسوسة ، وإنما تنصب على دراسة الوجود الامادي ولواحقه — كما  
سنعرف في الفصل التالي .

وإذا كانت طبيعة الموضوعات التي يدرسها العلم حسية فيفسر علاجها  
باصطلاح المنهج العلمي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة ، فإن طبيعة الموضوعات  
التي تعالجها الفلسفة تقتضي اصطلاحاً مناسباً الاستنباط العقلي السالف الذكر ، ومن  
هنا قول إن العلم والفلسفة — في وضعهما التقليدي — يختلفان موضوعاً ومنهجاً .  
وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن المثل القريبة المباشرة للموجودات  
المحسوسة ، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن المثل الأولى أو القسورية  
للموجودات ، يقول أرسطو قديماً إن الفلسفة ( ويقصد الفلسفة الأولى وهي  
ما نسميه الآن ما بعد الطبيعة ) هي علم الوجود بما هو موجود<sup>(٢)</sup> ، ويقول ديكارت  
حديثاً إنها تبحث عن المثل الأولى والمبادئ الصحيحة التي يمكن أن تستنبط منها  
كل ما نعرفه ؛ إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع  
الموجودات كما أشرنا في الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تعتمد أساساً على التجربة ، بينما تستق الحقائق الفلسفية  
من العقل ( والجدس عند الحنسيين ) فإن العالم والفيلسوف متفقان في عدم استق  
الحقائق من سلطة ما — دينية كانت أو سياسية ، عرقية أو اجتماعية أو علمية  
أو غير ذلك ، من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ بحته بالمثل المنهجي الذي  
يظهر العقل من أفكاره السابقة رغبة في التوصل إلى الحقيقة ، ويبدو هذا في

(١) B. Russell, The Scientific Outlook, p. 58-9.

(٢) انظر ما كتبه عن مفهوم الفلسفة في الفصل الأول من هذا الكتاب .

الجانب السلبى فى المنهج التجريبي عند يكون من ناحية ، والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفاسفى عند ديكارت من ناحية أخرى<sup>(١)</sup> .

والمرقة العلمية تناول وصف الوقائع وتقريره بالملاحظة والتجربة ، أما المرقة الفلسفية فن فروعها ما يتجاوز الواقع إلى وضع المثل العليا التى تعبر عما ينبغى أن يكون ( فلسفة القيم ) .

ويستبعد أنالم كل ما هذا التجربة مصدراً رئيسياً لحقائقه ، ومع تسليم الفيلسوف باستخدام التجربة فى المجال الذى تصلح له يستبعد كل ما سوى العقل مصدراً لحقائقه التى لا يمكن للتوصل إليها من طريق المشاهدة والتجربة ، وكثيراً ما أدى هذا ببعض الناس خطأ إلى الظن بأن الاشتغال بالملم أو بالفلسفة يقتضى محاربة الوحي الإلهى وحقائقه ! مع أن مناهج البحث العلمى والفلسفى لا تبرر هذا الظن ، إذ ليس ثمة تناقض بين إخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته العقلية ، وبين ولاء كل منهما — كإنسان يحيا فى مجتمع — للعقيدة الدينية التى يدين بها ، وإن تاريج العلم والفلسفة كثير من الشواهد التى تؤكّد ذلك<sup>(٢)</sup> .

### أهم خصائص الموقف الفلسفى :

والموقف الفلسفى خصائص تميزه ، أجملها « باهم » Bahm — بحاممة مكسيكو

الجديدة — فى كتاب نشره عام ١٩٥٣ —<sup>(٣)</sup> و تسع مميزات نجملها فيما يلى :

(١) أولها أنه موقف قلق وحيرة ودهشة ، فالفلسفة تبدأ بالقلق trouble الذى يعترى الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيراً ، وتصدر عن الحيرة perplexity التى تسوق حليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا ، وتنشأ من الدهشة wonder التى تنابه عند الشروع فى التفكير وتغريه بحب الاستطلاع ، إن وجود « مشكلة »

(١) انظر ص ١١٧ — ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ( طبعة ثانية )

(٣) Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1968, p 12—13

تتطلب حلاً ، كفيلاً بإثارة الفلق والحيرة وحسب الاستطلاع في نفس الإنسان .  
 « وثانيها أنه موقف تأمل وتفكير ، إن مجرد مواجهة مشكلة لا يكفي لإيجاد موقف فلسفي ، بل لا بد من أن تثير المشكلة تفكير الإنسان ، وتخضع لتأملاته لئلا تستهدف وضع حل لها .

« وثالثها أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد النسبي الذي يفتقر إلى ما يبرره ، وبغير الشك ( المنهجى الذي ينشد المعرفة الحقيقية ) لا يكون تفلسف » فالعلاقة موقف العقل إزاء نظريات أو معتقدات يسلم بها الناس عن جهل أو سذاجة ، وهي تأتي أن تقع بالقضية التقليدية التي تزعم أن كل لبس يعرف لكل مشكلة حلها ، فيما يقول « وايتهد »<sup>(١)</sup> ويؤكد هذا « باوسما » O. K. Bowsma حين يقول : إن وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول لمشاكل بل تقوم في تفنيد الحلول الموصوعة المشاكل .

« ورابعها أنه موقف تصامح وسعة صدر ، إذ لا يكفي في الموقف الفلسفي أن يساور الإنسان — شكك بصدد معتقداته ، بل يقتضى هذا الموقف أن يستقبل معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ، إنه يصفى لكل رأى ، ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه ، إنه يستعيب ليقول القائل : متى اختلف عاقلان ، وجد كل منهما ما يقوله من قريبه .

« خامسها أن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير به الحيرة وبمديه العقل ، إن أكثر المشاكل الرئيسية لا يتضمن في باطنه كل حقايقه ، ومن أجل هذا اتسم الموقف الفلسفي بالاستعداد لاستبدال الآراء الخاطئة بغيرها متى أبدت الحيرة أو المنطق ذلك ، والتفكير المنطقي كثيراً ما يندفع إلى ضرورة التخلي عن بعض معتقداتنا متى وجدنا في غيرها ما يبرر التسليم به .

(١) نقلاً هذا من المصدر المألف الذي يشير إلى كتاب : Alfred North Whitehead.

من منا قول إن الموقف الفلسفي يميل إلى الاسترشاد عنطق العقل .

وتأسيساً على ذلك ، وقف أرتياب ، وتعليق مؤقت للحكم ، ذلك أن صاحبه يميل إلى

أن يظن أن *uncertainty* بشأن كل موضوع لا يجد دليلاً كافياً على صحته ،

ويؤثر أن يعلق الحكم ويترقب من إصداره طالما افتشرت النتائج إلى ما يبررها .

وسابها أنه موقف نظر عقلي يرتفع فوق الشك الخدام الذي يؤدي بصاحبه

على الدوام إلى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ مرتبة الاعتقاد

التي يعرف تنفيذ الرأي المتخذ فيه ومناقشته ، وإذا قيل إن الموقف الفلسفي يتميز

بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريد بهذا أن الفيلسوف يحاول إذا لم تتوافر لديه

مفاهيم الموضوع الذي يدرسه أن يجد له تفسيراً في ضوء ما تبين له منها ، هذا

موقف اعتقادي ولكنه ليس تصديقاً يقوم على الخزم برأي أو الشك بالحكم ؛ وكما

أن عابيه الفيلسوف تنفر عن الاعتقاد الجازم ، فهي تتنافى مع الإيمان في الشك

الفرغل الذي يعرف النظر العقلي ويحل طلاقة التفكير .

وتأسيساً على موقف يتبع بالضرورة : إذ ليست العسفة إلا محاولة متصلة لوضع

تفسير للشك كل ، والتأمل المتطاول أو الشك المبهج المؤقت لا يكفي لجعل صاحبه

فيلسوفاً ، إن الموقف الفلسفي وليد تفكير نظري استغرق زمناً طويلاً ، والفلسفة

التي يذهب إليها ينبغي أن يستمكن لما يصادفه من مصاعب ، إنه جهد عنيد في

مبيل التفكير المرائع الذي يكشف الحجب ويرفع عن الحقيقة الستار .

وتأسيساً على موقف يتجرد من العاطفة والانفعال ، فالفيلسوف يتميز بتفكيره

الذي " المرن " ، إنه - كـ فيلسوف - يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ،

إنه ينفذ العلم والإدراك ، ومثل الأعلى أن يعلى صوت العقل ويخمد صوت

العاطفة ، وإن كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل متاراً للجدل ، وقد ضاق

بعض مفكرى الشرق بتطرف الغربيين في الرقة بين العقل والعاطفة ( وبين

الفلسفة النظرية والعلمية العملية ) وأشاروا إلى أن الفلسفة - في معناها اليوناني

الأصل على أقل تقدير ، ويراد به محبة الحكمة — تتضمن انهماكاً عاطفياً نحو الحياة ، ومن أجل هذا يهدف الموقف الفلسفي إلى أن يكون انفعالاً مجرداً من الحموى وإثارة نزعة محايدة للمواطن ، وهو ما يميل المعاصرون من العلماء إلى تسميته بالميل إلى تحقيق الموضوعية .

هذه هي خلاصة الخصائص التي ينسب بها الموقف الفلسفي فيما يرى « باهم » وفيها أجل في صورة جديدة كثيراً مما ورد متناثراً في حديثنا السالف ، والرأي عندنا — تمقيباً على الفترة الأخيرة في حديثه — أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهرة العلماء ، وأن النزعة الذاتية أخص ما يعبر الإبداع الفني في كل صورة — كما ألمنا من قبل — فإلام يدرس موضوعاته كما هي في الواقع ، وفي طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما يفسر ذلك ، أما الفنان فإنه ينظر إلى موضوعاته من خلال عواطفه وأخيلته وسائر مقومات شخصيته ، وإذا كانت شخصيات العلماء وحالاتهم يغلب عليها عقلانية أمام منهج البحث العلمي ، وتختفي آثارها في القوانين التي يتوصلون إلى وضعها ، فإن روائع الفن — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — تختلف باختلاف متعبيها ، وتسمو بمقدار ما في عواطفهم من عمق أو سطحية ، وما في أخيلتهم من سمة أو ضيق ؛ أما الفلاسفة فإنها وإن صدرت عن العقل وارتدت إلى منطقته ، فإنها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها ، ومن أجل هذا قيل إنها تقف بين موضوعية العلم وذاتية الفن ، وإن كانت إلى الأولى أدنى وأوثق اتصالاً .

وإيضاحاً لخصائص الفلسفة نصيف إلى هذا — ما دمت في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة والفن — أن العلم الطبيعي يشبه الفلسفة — عند جمهرة المحدثين والمعاصرين من أهلها — من حيث إن كليهما يهدف إلى خدمة الحياة العلمية على نحو ما أتينا من قبل ، وإن بدت تطبيقات النظريات العلمية في مجال الصناعة

والزراعة أوضح وألمر ، أما الفن فإن غايته لم تزل بعد متاراً للجدل ، فن الباحثين فيه من يحمل غاية الفن قاعةً في التعبير عن الجمال ، على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرجح من الزهر ، وللنور عن الشمس . . . ومنهم من يوجب على الفنان أن يستخرق نفسه لخدمة الحياة والنهوض بها في شتى مجالاتها . . . وهذه مشكلة نرجى الخوض فيها إلى الفصل الأول من الباب الرابع .

هذا إلى أن الفيلسوف يتصف بحرية التفكير والشجاعة الأدبية والروح النقدية والسماحة وعدم التعصب والثبات في البحث والتريث في إصدار الحكم . . . وغير هذا مما أسلفنا الإبانة عنه عند ما تحدثنا عن أهم صفات العالم ، بالإضافة إلى ما ذكرنا عند الحديث على خصائص الموقف الفلسفي ، فحسبنا ما أسلفنا في هذا المصدد .

على أننا نحشى ونحن في نهاية هذه السكينة أن توحى الموازنة بين العلم الطبيعي والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض بينهما ، والأصح هو ما قلناه — وما لا نخل تكراره — من أن الخلاف بينهما — موضوعاً ومنهجياً — مرده إلى التخصص المتقيد ولمح به المشتغلون بالتفكير في عصورنا الحديثة ، وأدى بهم إلى الاختلاف في وجهات النظر ومناهج البحث ، من غير أن يفسد هذا الاختلاف ما بين العلماء والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، وتوطئة لاستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة في خدمة البشرية كما ألمعنا من قبل .

واستيفاءً للموازنة بين العلم والفلسفة نعقب بكلمة عاجلة عن العلاقة بينهما من الناحية التاريخية :

### علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً

الفرقة بين المعنى الذي يحمله لفظاً « علم » و « فلسفة » حديثة العهد ، إذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة ، والعلوم التي

جئنا إلى النظر العقلي والفكر المجرد ، وهناك الباحث لا يبدل إذا قرر أن  
دلالة المقامين قد توحدت في مطلع العصر الحديث ، إذ بدأ اتصال العلم بمر  
الفلسفة على يد رواد البحث التجريبي عن طائفتها بالتحقيق من أسرار الطبيعة  
عن طريق الملاحظة ، فإذا علمت الملاحظة وجب استبعاد الآلات والأجهزة التي  
تذكر الطبيعة على أن تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد كوبرنيكوس +  
Copernicus ١٥٤٣ ونهوضه راء + Tycho Brahe ١٦٠١ ثم كبلر +  
Képler وجاليليو + Galileo ١٦٤٢ وفيرمي ، ثم جاء فرنسيس بيكون +  
١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبي الحديث فوجد بهذا لاستغلال العلم من  
الفلسفة ، وفصل ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود ، إذ انتهى من شك  
المهمي إلى أولى مراحل اليقين ، وهي التثبت من وجود نفسه كذات فاعلم  
قبل أن يدال على وجود جسمه ، بهذا انتهى إلى ثمانية لم يوفق فيها في سؤال  
التفاعل القائم بين النفس والجسم<sup>(١)</sup> ، ففهم من هذا الفصل بين الفكر والوجود ،  
أن تميز العلم الطبيعي من الفلسفة ، إذ أصبح موضوع العلم الاعتماد والبرهان ،  
ولاح المنهج التجريبي الذي وضعت أسسه في ذلك العصر ، فاستطاع العلم واستغل  
به من الفلسفة موضوعها ومنهجها .

ولم تُعرف الفارقة بين العلم والفلسفة إلا تدريجياً ، وكان سهو العلم في  
هذا - إلى حد كبير - إلى أن نبوتن + Newton ١٧٢٧ . قد ميز بين  
النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم  
يجد مبرراً لإقحامها في مجال عمله كعالم فلسفي وطبيعي<sup>(٢)</sup> ، وليكن العاقل الفاعل

(١) رده ديكارت إلى الغدة المنوية Pituitary gland وهو حل فيه بغير يقين ، فحاول  
ليبتز ، ونسبته بظرفته في الذات الروحية ، وحاول سهرزاد فيسره بظرفته في  
وحدة الوجود .

(٢) أوضح ليران قواعد منهجه الأربع في كتابه ، Mathematical Principles of  
Natural Philosophy في الكتاب الثالث ورفض في مقام كتابه الفروض ، فتابه ليكون  
في استغفانه بالفرص الطويلة ، وإسناده خصوص الفرد ، إنما لم .



يجز بين الفلسفة والعلم إبان القرن الرابع عشر كان لا يزال ضيقاً غير ملحوظ ،  
 ، إذ لوحظ بين مسكويه ميل إلى قسمة العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية ، فمبدأ لما  
 من سائر علوم الفكر الفلسفي <sup>(١)</sup> ، وعند واصل متذكرو ذلك العصر الخلط بين العلم  
 والفلسفة في تسمياتهم ، فكان « ديكارت » يسمي في كتابه « مبادئ الفلسفة »  
 بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما في وفتوح ، بل إن  
 « لوك » وعمر صاحب الفضل الأول في وضع انبساط الأساسيات للعلم الطبيعي  
 — كما نرى الآن — قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى  
 العلم الطبيعي والعلوم الطبيعية ، فجري بهذا حتى عاين المتكلمون منذ أيام اليونان ،  
 « بل من كان كتابه المعروف « المبادئ » الرياضية للفلسفة الطبيعية » مع أنه لم  
 يتعد تلك إلى وضع كتاب في الفلسفة الطبيعية فيما يقول « كليم » .

و يقول ميرز Merz <sup>(٢)</sup> إن العلماء كانوا في القرن السابع عشر والثامن عشر  
 يسمون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما نسب إليهم بالعلوم الطبيعية ، وكان  
 أول من استخدم في إنجلترا كلمة علم Science بمقتضى التجريبي أراسم هاراجيم  
 التجريبي لتعلم العلم The British Association for the Advancement of Science  
 في Science وهو الذي ألقى عام ١٨٣١ و « راسم » يحرم من أبحاثه على استبعاد  
 الفلسفة والعلوم النظرية المحردة الخالصة ، مكثفياً العلوم الطبيعية التي تقوم على  
 « البحث التجريبي » <sup>(٣)</sup> .

(١) Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect p. 26—27.

(In : Outline of Modern Knowledge, London 1935)

(٢) Merz, History of the European Thought in the 19th Century vol. I p. 98.

(٣) هذا المجمع نظير في أمريكا ويقت في بريطانيا انتماء سوريا يستمر أسبوعاً أو أكثر  
 في إحدى المدن — الصناعية عادة — وقد عهد بعض الحكومات في كندا والمك و جنوب أفريقيا  
 واستراليا ومصر اجتماعات في الساعة أحياناً من أسبوعين إلى ثلاثة أسابيع — أو مكاناً  
 كان اجتماعات التي تدار في أن أحضره في مدينة نورثامبتون عام ١٩٤٩ — ولكل علم حيث  
 تقوم بإقامة أبحاثها ومناقشتها عباداً و « راسم » وتتم نشرات البريطانية ومجلة الإذاعة بهذا —

وفي فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبي الراهن قبل ذلك ، إذ استخدمته  
أكاديمية العلوم الفرنسية Académie des Sciences التي نشأت عام ١٦٦٦ ،  
مع أن الجمعية الملكية في لندن The Royal Society (for the Improvement of Natural Knowledge) قد نشأت في عام ١٦٦٢<sup>(١)</sup> ولكنها لم تستخدم اللفظ  
في معناه الراهن الذي يجعل العلم يخالف الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ويشير بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن انفصال العلم عن الفلسفة كان في نهاية  
القرن الثامن عشر على يد هولbach ( في كتابه نظام الطبيعة الذي صدر عام  
١٧٧٠ ) و « كانط » Kant في كتابه الذي ظهر عام ١٧٨١ ، وشيلنج Schelling  
في كتاب ظهر عام ١٧٩٩ إذ عرض أولم النتائج التي توصل إليها العلماء الطبيعيون  
أقربين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيها في كتابه « المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية » .  
وأخذ شلنج فكرة « كانط » في القول بأن الطبيعة نظام ديناميكي وطبقها على  
الكائنات العضوية .

ومع هذا لا يزال الإنجليز يحرون على التقيد القديم فيستخدمون في بعض  
المناسبات لفظ الفلسفة في موضوع العلم الطبيعي ، فمن ذلك أن في جامعة كمبردج  
— مركز البحوث العلمي التجريبي في إنجلترا — جمعية للعلوم الطبيعية يرأسها أستاذ  
علم الحيوان « جيمس جراي » J. Gray واسمها إلى اليوم : الجمعية الفلسفية !!  
ولكننا نلاحظ بوجه عام أن العلماء منذ نزحوا إلى فصل العلم عن الفلسفة في القرن

الاجتماع كثيراً — إلى جانب ما تقوم به هيئاته المختلفة من رحلات يومية في شتى نواحي  
المنطقة التي يهتمون فيها ، وفي اجتماعاته فرع لدراسة الأنثروبولوجيا Anthropology وآثار  
للمنفس باعتبارها علمين طبيعيين أو ينزغان إلى هذا الاتجاه التجريبي ، فاجتماع الجمع  
حدث له دوره في الصناعات ومصادره هذا الرأي العام ، وكذلك الحال في الجمع الأمريكي الذي  
يحمل نفس الاسم : يشبه في أغراضه ووسائله : واجتماعه يشير الصحافة ويحرك الرأي العام ،  
ويجز بأنبائه أمواج الأثير .

(١) انظر فيما يتصل بهذه الجمعية W. Libby, An Introduction to the History of Science, p. 105

السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم وبين الفلاسفة جنوة ، إذا استخفت العلماء في أول أمرهم بكل بحث لا يصطليح المناهج المنهجية حتى أدركوا بعد هذا ألا غنى للعلم من الفلسفة ومناهجها - وسنعود إلى بيان هذا في الباب التالي - اعتبر العلماء في أول الأمر بمنهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطليح المنهجية منهجاً ، واستفحلت الخطوة بين العلماء والفلاسفة في القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا إلى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم ، وضعف اعتبار الفلاسفة للواقع ، ولكن المؤرخين يلاحظون في القرن العشرين تحولاً فجائياً تمثل في الانتقال للتسريع من المادية المسرفة إلى الروحية المتطرفة ، ويعرض « ولف » Wolf الأستاذ بجامعة لندن<sup>(١)</sup> إلى تاريخ هذا التحول الذي قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية ، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى ، فيرجع هذا التحول الفجائي إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً ، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجية أو نحو ذلك ، وأدى ظهور مبدأ جينيد سموه « بالإمكان العميق » إلى اصطلاح نظرة العلماء للمادة بصيغة دينية ، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً قد يتعذر وصفه بغير اعتباره نوعاً من النيسوف ، فخذوا يصنفون المذموم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقي عقلياً تصورياً حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر ، ووسمه غيرهم بأنه نور ... إلى غير هذا من تعبيرات أشاعت للموضوع الذي يشأ عن الافتقار إلى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمي من قبل ،

(١) في بحث نشر في سلسلة « خلاصة العلم الحديث » An Outline of Modern Knowledge تحت عنوان : Recent & Contemporary Philosophy ( من ص ٤٢ إلى ص ٦٩٢ في السلسلة السابقة الذكر - وقد قبل هذا البحث الدكتور أبو العلا ضيق تحت عنوان « فلسفة الحداثيين والمعاصرين » كما نشر المؤلف في السلسلة نفسها ( من ص ٢ - ٤٦ ) بحثاً آخر تحت عنوان : A Philosophic & Scientific Retrospect أرخ فيه تطور العلم والفلسفة خلال المصور .

وقد أدى هذا كله إلى ظهور رفاق غير معروفين بين العلماء ورجال الدين .  
هذا من الناحية التاريخية الخاصة ، فإذا تجاوزنا التاريخ إلى نقد هذه  
الظاهرة ، قلنا إن الرفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويمرض نتائج البحث  
العلمي لتشويه والتلف (١) .

وقد كان مما ساعد العلماء في مطلع العصر الحديث على الاعتزاز بمناهجهم  
التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أنهم تطلّعوا إلى  
العلم التجريبي والنسوي في رُحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويرفع مستوى أهلها ،  
ولكن الآمال التي علّقها الناس على العلم في قدرته على تحقيق السعادة للناس  
وتيسير أسبابها قد انهارت في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا  
على أن يخفف العلماء من حدة غمورهم وأن يطأئخوا من زهوهم بالعلم ومناهجه ،  
فسكان التقارب والتوادد الذي رأيناه في القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة (٢) .  
بل لعل من الحق أن يقال إن بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز  
بالمناهج التجريبية والنزعة العلمية الضيقة حتى ليستخفف بكل ما عداها من  
وجوه البحث العقلي ، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة  
التقليدية موضوعاً ومنهجاً ، ويدخله الحنين إلى إنشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج  
العلم — على النحو الذي نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية لمعاصرة وأصحاب  
الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وغيرها مما  
سنعرض لدراسته في الفصل الثاني من الباب الثالث ، في هذا الكتاب

(١) إن الرفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محموداً حتى أفند العلماء شجاعهم الأدبية  
في الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن يثير الضيق عند رجال الدين ، فمن الأخير ألا يكون بين  
الطائفتين سودة ولا جبهة ! وقد كان « جالييو » و « ديكارت » و « بويل » و « نيوتن »  
على تدين عميق ، ومع هذا كانوا أحرص ما يكرهون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم  
العلمية ، وما أصرى علماء اليوم أن يتخللوا هؤلاء قدوة ومثلاً ! انظر في هذا A. Wall,  
Recent & Contemporary Philosophy, p. 590-1  
(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في حوامش الصفحات وبعض ما ورد في  
مصادر الفصل الأول يمكن الاطلاع على :

Ritchie, A.D., Scientific Method: Inquiry into the Character  
& Validity of Natural Laws.

Tarski, A., Intr. to Logic & to the Methodology of the  
Deductive Sciences, 1941.

Broad, C. D., Scientific Thought, 1923.

Nunn, Sir Percy, Aim & Achievement of scientific Method

Clifford, W., Lectures & Essays, : On the Aim & Aspirants  
of Scientific Thought

A. Wolf, Essentials of Scientific Method.

Cohen, M.R. & Nagel, E., Intr. to Logic & Scientific Method

Collingwood, R. O. An Essay on Philosophical Method

Joseph, H.W.B., Introduction to Logic

Bradley, F.N., Principles of Logic

Stebbing, L.S., Modern Intr. to Logic

Pearson, K., Grammar of Science, 3rd ed 1911.

Dampier — Whetham, W., Hist. of Science

Thomson, J.A., Introduction to Science

Cooley, W.F., Principles of Science

F.W. Wastaway, Scientific Method

Sedgwick, W.T. & Taylor, Short. Hist of Science

Sarton G., Hist. of Science (vol. I., 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world

Poincaré, H., { (1) La Valeur de la Science  
(2) Science and Method, Eng. Trans by F.  
Maitland  
(3) Foundations of Science, 1929

- Lalande, A., Lectures Sur la Philosophie des Sciences  
 J. Lachelier, Fondement de L' Induction  
 Gaston Bachelard, Le Nouvel Esprit Scientifique  
 Berthelot, Science et Philosophie  
 Duhamel, Méthode dans les Sciences de Raisonnement  
 Chasles, De Méthode en mathématiques  
 De la Méthode dans les Siences

کتابہ ضخیم فی جزمین فشرته دار « فلیکس آلکان » وکتب فصلا عن کل علم عالم  
 ثبت حجة فی مادته ( دور کلام فی منهج علم الاجتماع ، ولین برولہ فی منهج علم الاخلاق  
 و ریورہ فی منهج علم النفس ) . . . الخ الخ .



# الباب الثاني

مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

الفصل الثاني : إنكار ما بعد الطبيعة عند خصومه





## الباب الثاني

### مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

عرضنا في الباب السابق أغلب الاتجاهات المعروفة في تصور الفلسفة — نشأة وتريفاً وموضوعاً وغرضاً ومنهجاً ، عند مختلف المدارس القديمة والحديثة والمعاصرة — ووازننا بين مناهج البحث العلمي ومناهج البحث الفلسفي في أشيع صوره ، وألمعنا إلى أن الفلسفة التقليدية تعالج بالبحث ثلاث مشكلات رئيسية هي الأنطولوجيا أو الوجود والإستمولوجيا أو المعرفة والأكسيولوجيا أو القيم .

وسنبدأ في الباب التالي بدراسة أولاهما « مبحث الوجود » فنناله في فصلين : نتحدث في أولهما عن ما بهد الطبيعة ، ونعرض في ثانيهما لمناقشة خصومها في إنكاره ، حتى إذا فرغنا من هذا عتقنا بالحديث — في بابين تاليين — عن المشكلتين الأخريين : المعرفة والقيم .



# الفصل الأول

## ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوجيا - مجال ما بعد الطبيعة - إمكان  
قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطر - مذاهب في تفسير الوجود : المذهب المادي ،  
المذهب الروحي ، تعقيب

### اضطرار الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوجيا :

من مؤرخي الفلسفة من وحد بين ما بعد الطبيعة ومبحث الوجود لأن فلسفة  
القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية ، لأنها تناولت بالمبحث المبدأ الذي صدر عنه  
الوجود ، والمصير الذي ينتهي إليه - وإن لم تنهل البحث في مجالات المعرفة -  
فأرسطو يعرف للفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - بأنها المبحث في الوجود بما  
هو وجود being as being .

ومن المؤرخين من وحد بين ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة ( الإپستمولوجيا )  
لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تناول مشكلة الوجود من  
خلال المعرفة ، فهي كما بقدر عند « لوك » و « كانط » ومن إليهما من المحدثين  
نظرية في المعرفة باعتبارها أساساً للوجود ، فإن الاتصال بين المشكلة الوجودية  
والمشكلة الإپستمولوجية وثيق لأن البحث في قدرتنا على معرفة الأشياء يستلزمنا  
توجهاً إلى البحث عن مقومات الوجود وماهية الحقيقة .

ولما كانت قوى الإدراك الإنساني - من حواس أو عقل - تنبج في  
أول أمرها إلى العالم الخارجي الذي تنبج حياة الإنسان أن يلائم بين نفسه  
وبينه ، فقد نشأ البحث في الوجود قبل البحث في مشكلة المعرفة ، حين فرغ

الإنسان من التأمل في الموجودات التي نمطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها (١).

ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملاً لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معاً. وينظر أن « ولف » C Wolff ١٧٥٤ كان أول من أطلق اسم « الأنطولوجيا » على مبحث الوجود وجعله فرعاً من ما بعد الطبيعة التي تشمل — بالإضافة إلى — البحث في الكون وفي النفس وفي اللاسوت .

وقد صدرت أعظم حركة فلسفية في القرن الماضي عن فكرة توحد بين الوجود والمعرفة ، ويدعو هذا في الحركة الفلسفية التي اعتبرت « كانت » في ألمانيا وتأثرت بنسطة شينكل + Hegel ١٨٣١ ، وكانت نظرية المعرفة في الفلسفة انطولوجية تشمل ما بعد الطبيعة (٢) . ونسكتنا رأينا أن ندرس هذا الباب لمبحث في ٢ ما بعد الطبيعة ، وأن نفرد لنظرية المعرفة الباب التالي استيفاء لهذا المبحث الذي يحمل مكان المصدرة في الفلسفة الحديثة ، وإن نفرت منه فلسفات المناصرين بوجه عام ، وقد رأينا فيما أسلفنا موتف الوضعيين والوضعيين المناطقة الجدلانيين والجدليين البرجانيين والجزريين من هذا هذا المبحث (٣) .

### بجاء ما بعد الطبيعة :

وتدعنا أبحاثون قبل أرسطو قضايا الميانيزيتا ، عرضي لما فلاسفة إيونيا تمناهي حين حاولوا أن يضعوا نظرية في تفسير العالم بالمبحث عن حقيقة الموجدات ، تناول أنيلسون المبحث في مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل Dialectics الذي انصب على دراسة السبل الإنساني وطبيعة الموجودات معاً .

(١) W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 105

(٢) R.B. Perry, Approach to Philosophy p. 160 & ch. XII.

وتارن O.O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.

(٣) انظر ص ٤٢ إلى ٤٨ في هذا الكتاب .

ولكن أرسطو — فيما أشرنا من قبل — قد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصد بها ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لأنه أراد بها البحث في الوجود بما هو وجود بالإطلاق ، وسماها الفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية ( وهي العلم الطبيعي عند<sup>(١)</sup> ) كما سماها بالمسكة لأنها تبحث في السبل الأولى لإطلاق — لا الأولى في جنس من الأجناس — وسماها كذلك بالعلم الإلهي لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلامة الأولى للوجود .

وقد كان أندرونيقوس الروماني Andronicus الرئيس الحادي عشر لمدرسة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عند ما قام بنشر آثار أرسطو في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، وقد قيل إنه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية للتحفيز بقية بعد دراساته في العلوم الطبيعية ، فكانه أراد باسم « ما بعد الطبيعة » البحث الذي يلي الطبيعة في ترتيب الآثار الأرسطائية ، فجاء الاسم عرضاً ثم اعتبر فيما بعد صحيحاً في حرف للنطق ، وقيل إن أندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة ، وليس بين التورخين اتفاق على أي الرأيين أدنى إلى الصواب ، ( فيما يقول « إيبويج » Ueberweg في الجزء الأول من تاريخه ص ١٤٥ وشويجلر Schwegler في تاريخه ص ٢٨ كما يروي Fleming وقد كانت لمتألفيها معاني شتى ، أريد بها في اللاتينية ما فوق الطبيعي Supernatural وإلى مثل هذا قصد بها أمثال كلمات الإسكندراني + ٢١٥ Clement of Alexandria وشكسبير ؛ واعتبرت في فلسفة « كانت » متضمنة لظواهر الإدراك الذي يكون قبلياً ( أي أولياً سابقاً على التجربة apriori ) وهو الذي يقابل الإدراك الذي يكون بشدياً أي يجيء اكتساباً بالتجربة aposteriori ولا يزال المعنى الأرسطائي يسمى يلزم هذا الحد « ما بعد الطبيعة » فهو

البحث في الوجود وتواضعه بما هو كذلك ، فأما الوجود فيراد به الوجود باعتباره  
مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة ، وهو وجود  
لا مادي ينشأ إما عن التجريد الذي يقوم به العقل باستخلاص الوجود الذهني  
من الوجود للذي للوجودات ( أى الوجود اللا محسوس بالإطلاق ) وإما أن  
يكون وجوداً روحياً بطبيعته غير مجسم في الأعيان ( المحسوسات ) كافة  
والنفس البشرية .

وأما لواحق الوجود فيراد بها الماني التي تلازم الوجود بما هو كذلك لا اكونه  
ماهية معينة ، كالجوهر والعرض والملة والمحل والوجود بالقوة أو بالفعل . الخ<sup>(١)</sup>  
أما البحث في الوجودات مفصلة لمعرفة عللها القريبة فتترك للمعلوم الجزئية  
كما قلنا من قبل .

وترددت آراء أرسطو عند الكثيرين من خلفائه قديماً وحديثاً ، فشاعت  
تعبيراته عند المدرسين وفلاسفة الإسلام على السواء ، ومن ذلك أن يميز  
أبو الكندي أول فلاسفة الإسلام عن الميقائزيين بالفلسفة الأولى وعلم الرواية ،  
أو يصرح الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » بأنها العلم بالموجودات  
بما هي موجودة ، ويقول مع ابن سينا — أكبر فلاسفة الإسلام — إنها العلم  
الإلهي ، ويقول ابن رشد أكبر شراح أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة : إنها  
النظر في الموجود بما هو موجود ... وهلم جرا .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة المصور الوسطى — من

(١) كارن : 1-2 : Aristotle, Metaphysics (especially book I, chapters 1-2)

J. Mackenzie. Outline of Metaphysics, Book I, ch. I.

عن بيان ما بعد الطبيعة وكذلك :

H. Sidhwick, Philosophy, its Scope & Relations, Lectures IV, V

R.B. Perry, op. cit, p. 158

C. Joad, Guide to Philosophy p. 138 ff.

وقارن الأستاذ يوسف كرم في بحث له عن « ما بعد الطبيعة » وفي كتابه : الفلسفة اليونانية .

مدرسين ومسلمين - يمثل في الارتفاع من الوجود المحسوس إلى الوجود بإطلاق ،  
 من دنيا الواقع إلى عالم المقول ، ولكن « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes أبا  
 الفلسفة الأوروبية الحديثة قد عكس الآية فجعل الميتافيزيقا مدخل العلوم ، ومن ثم  
 بدأ بها وهبط منها إلى العالم المحسوس ، إن هدفها عند تفسير الوجود من طريق  
 للبادئ الأولى التي تزودنا بها ، وبذلك لم تصبح قبة العلوم ونهايتها كما كانت في  
 التصور التقليدي لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذي انتهى عنده إلى  
 اليقين بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من إثبات الإنية بالفسر إلى  
 البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التي تجعله ضامنا للقول في تفكيره ، ومن  
 هنا توصل آخر الأمر إلى إثبات العالم الخارجي ، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانتهى  
 إلى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال قديما .

وجاء « كانط » + ١٨٠٤ Kant فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدي ،  
 إذ ضاق بالذجاجة الميتافيزيقية التي تجزم بقدرة العقل المطلقة على إدراك الحقيقة ، كما ساءه أن  
 تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع إلى إقامة ميتافيزيقا  
 نقدية تحللية تقوم على منهج على بحيث تقوم على نمط الرياضة والطبيعة فيما يقول  
 في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نقد العقل الخالص - وسنعود إلى بيان موقفه  
 في مطلع الفصل التالي

امطاره فباصم ما يصر الطبيعة عند أرسطو :

وكان على أرسطو لكي يقيم الفلسفة الأولى أن يدحض مذهب السفسطائية  
 الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية ، فهدموا العلم وناقوا العقل عن التوصل  
 إلى الفلسفة الأولى ، ذلك أن « هيراقليطس » + ٤٧٥ ق . م Heraclitus كان قد  
 زعم أن الأشياء في تغير متصل وسيلان دائم ، فأنكر الدوام المطلق والنسبي  
 والمؤقت ، فلما جاء بروتاجوراس + ١٠٤ ق . م Protagoras وغيره من



المروفسطائية استنجدوا من هذه النظريات تهيبتها اللازمة ، وهي أن الفرد مقياس  
الاشياء جميعاً ، فخذوا بهذا على الحقائق الثابتة المألوفة التي لا تشوب ولا تبدل ،  
وأصلوا مكانها مقائق جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم (١) ،  
وبهذا يتسع الحدأ ويعذر قهام السلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ا وعن هنا قيل  
إن « هيرقليطس » كان جذ الشك الأول وإن لم يقصد إليه ا بل بالغ بعضهم  
فحرم على نفسه الكلام لأن الكلام يشك النكر في الألفاظ ويدل على  
الاعتماد وكأنها ثالثة ! ثا كتني « قراطيلوس » Cratylus — أحد أتباع  
هيرقليطس — بصريحك إنسبه دون الكلام ا وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ  
حين رأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل للنهر مرتين — لأن النهر لا يدوم  
في حاله ~~لحين متتابعين~~ — وقال إن الإنسان لا يستطيع أن ينزل للنهر  
ولاحظة واحدة ا

وتسمى أرسطو لبعض هذا الموقف نوعاً لإقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ  
بأن يري قراطيلوس ومن ذهب مذهبه بقوله إن الذين يسكنون من الكلام  
يرتكفون بصريحك الأسيع لا يستحقون ردأ لأهم أشء الجهاد صهم بالأمانى ،  
أما من أقدم نفسه الكلام فحسبنا منه أن يفتق لفظاً له مفهوم — كإنسان —  
فإن كل أنت جهنا عادية صعبة يستحيل أن تكون لا إنساناً ، وفي هذا اعتراف  
بصالحى سداً وكذب تمينه ، وعدا طبعى وإلا هان على الإنسان أن يقط  
في بئر قلنا أنه أن السقورة ليس خيراً ولا شراً !

ويسرى أرسطو لبعض الملحج التي لاد بها يروث جودراس وأنباهه فيقول :  
١ — يقولون إن الأصداد يمكن أن تنفق لشيء واحد ، فيكون في آن

(١) من « باشين » من يرى أن يروثاغوراس قد قصد الإنسان عامة لا الإنسان الفرد  
المميز ا حارون ساولنا الدكتور عهد الرحمن يدرى : الإنسانية والوجودية في الفكر  
تخريفا ص ٩

واحد حاراً وبارداً ، خشناً وناعماً ، مرّاً وحلواً . . . الخ ، وزعموا أنها كانت فيه جميعاً لأن الوجود يتمتع أن يخرج من لا وجود .

وردنا على هذا أن المفذين قد يجمعان لشيء واحد في آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فمن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشيء الواحد ضده ، فنقول : إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مرت بالفعل حار بالقوة — في آن واحد .

٢ — رأوا أن إحساسى الناس أو الفرد بالشيء يهديه على غير وجه واحد ، فقد يكون الشيء حلواً في مذاق إنسان ومرّاً في مذاق غيره ، بل يبدو عند الإنسان الواحد حلواً في حين ومرّاً في حين آخر ، وليس إحساسى أصلى من إحساس ، ومن هنا تعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتفسير بتفسير الحالات التى تطرأ على الفرد الواحد والإحساسى الواحد ، والرأى الواحد صادق وكاذب في الآن الواحد ويرد أرسطو على هذا بقوله : إن حقيقة الشيء ليست حالته التى يبدو عليها دون نظر إلى أى اعتبار ، فالمقادير والألوان هى كما تبدو للحس السليم لا للرئىض ، من قرب لا عن بُعد ؛ والحقيقة هى التى تراها أحماء في اليقظة لا في المنام ، والمستقبل إنما يتحقق كما يتنبأ به العالم الذى يدرك مقدماته ، لا كما يتوقعه الجاهل — وقد أشار إلى هذا أفلاطون ، وشهادة الحس تكون أوثق في موضوعه الخالص منها في موضوع مشترك ، ولا يحدث قط أن يقرر حس أن شيئاً كذا وليس كذا في آن واحد .

٣ — ظنوا أن الوجودات كلها محسوسات ، ولما كانت المحسوسات في حركة متصلة فقد زعموا أن التعبير عن أية حقيقة بصورها مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب قراميلارس ، ويرد أرسطو على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، فإن الصورة تذهب وتبقى المليون لتعمل فيها صورة أخرى ، وبهاء الشيء .

معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أهراسه ، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصورة لا بالأهراس (١) .

وهكذا تنهد جميع السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكناً ، ولكن الفلسفة الوضعية في المصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قضاياء أو تنكرها ، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب ، ومنعروض لبيان هذا ومناقشته في الفصل التالي

ولعلنا لا نجد عصرًا أغنى في الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذي أعتب « كانط » في ألمانيا كتابه عند نشأته + ١٨١٤ Fichte وشيلنج + ١٨٥٤ Schelling وهيجل ، ولا نجد يلاً صادفت الدراسات الميتافيزيقية نفوراً عند مفكره أكثر من إنجلترا وأمريكا ، إذ فشلت النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتها واستبدت تفكيرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقية في الكثير من مناعره ، وفي أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المنطقية إنجليترا وتفسر معها الفلسفة العملية في أمريكا ، وإن تمسك العماليون من فلاسفة الأمريكيين بالماضي الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلاً ، والإفادة منها عملياً ، وليس قلعت فيها نظرياً بآلية فيزيقية — كما قلنا من قبل (٢) .

### مذاهب في تفسير الوجود :

قلنا إن ما بعد الطبيعة معني بالبحث في الوجود بما هو كذلك ، كيف بالكشف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى ، وقد عرّض منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لإشكاله مجموعة حلول هي المذاهب الميتافيزيقية التي اختلفت باختلاف أهلها ، ولنا بعد إحصائها ولا تفصيل القول فيما نختاره منها .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ - ٧٣ .

(٢) انظر ص ٤٢ إلى ٥٢ من هذا الكتاب والمصل التالي في موقف الوضعية المنطقية من

وحسبنا أن نقول إن الفلاسفة قد اختلفوا في فهم الوجود وتفسير طبيعته ،  
فتمددت مذاهبهم التي وضعوها سداً لإشكالاته ، فمن قائل إن الوجود مادي في  
طبيعته ولا شيء في الوجود غير المادة ، والحياة والحركة وغيرهما مما يظن البعض  
أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست في الواقع إلا غلبة من غلطات المادة  
أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة ! القائلون  
بهذا هم أصحاب المذهب المادي <sup>(١)</sup> .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحي في طبيعته ، وأن ليس فيه غير  
الروح أو العقل ، وأن للمادة في كل صورها ليست إلا ظاعمة من خواص الروح ،  
والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحي ؛ وكلا الفريقين — من الماديين  
والروحانيين الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد — هم من أصحاب المذهب  
الواحدى Monism .

ولكن بين الفلاسفة من ردّ الوجود إلى أصلين هما المادة والروح سداً وأدلتك  
هم أصحاب المذهب الثنائي (أو مذهب الاثنينية Dualism) وشولاء ومن أرجع  
الوجود إلى عدة أصول — كأصحاب القول بالذرات — مادية أو روحية — أصلاً  
لهذا الوجود ، يُعتبرون من أصحاب مذهب التمدد أو الكثرة Pluralism <sup>(٢)</sup> ،  
وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبين الأولين :

### المذهب المادي Materialism <sup>(٣)</sup> :

يقول « لانج » F. A. Lange ١٨٧٥ + في مطلع كتابه عن تاريخ

(١) تعالّق المادة بقرينة بالجسم الذي يكون ذا ثقل ويشغل سبواً وتبدو هل سلامة أو  
سهولة أو غائية .

(٢) قارن Paulsen, Introductions to Philosophy, p. 47 ff .

(٣) يطلق المذهب المادي على أسماء شتى ؛ يراد به ( في ما بعد الطبيعة ) تفسير الوجود  
بالمادة وحدها ، ويقابله المذهب الروحي Spiritualism كما سنعرف بعد قليل — ويراد به في  
الأخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغي أن تكون تحقيق الخيرات المادية من —



الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على إحيائها بدم «أبيقور» + ٢٧٠ ق . م Epicurus  
والشاعر الروماني « لوكريتيوس » ؛ ولكن الفضل في تشكيل هذا المذهب في  
صورته الشائعة يرجع إلى إسحق نيوتن + ١٧٢٧ م ، وإن كان الفيلسوف المادي  
للموجودات قد تطور مع تطور التفكير العلمي ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين  
في الكثير من تفاصيله ، وإن رأى جمهورهم أن العقل صورة من صور المادة التي  
تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير العلمي ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين  
مستقل عن المادة إذا حل فيها وهبها الحياة والحركة والفكر ، إذ ليست الظواهر  
الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان ، فالتفكير وظيفته المخ كما أن الفوق وظيفته  
الإنسان — كما قال تولاند + ١٧٢١ Tolland فإن المخ يفرز التفكير كما تفرز  
الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء فيما يقول كابانيس + ١٨٠٨ Cabanis<sup>(١)</sup>  
( ويردده من بعده كارل فوجت + ١٨٩٥ K.Vogt وحاول هارتلي + ١٧٥٧  
Hartley أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء ، إذ أن الإنسان ليس إلا مجموعة  
أعصاب ، ووصف موليشوت + ١٨٩٣ Moleschott دورة الحياة بالمادة والعلاقة  
إذ لا تفكير عالم يوجد كبريت ! وقرر دي لاميتري + ١٧٥١ Lamettrie في  
كتابه الإنسان باعتباره آلة L'Homme-machine أن المادة تتحرك وتتحسن ،  
والعقل آلة هذه الحركة وهو قبيح مستقر في الجسم فهو متغير ومن ثم كان مادياً ،  
والإدراك ينشأ عن تركيب الأعضاء ، ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والتربية ، كما  
يتأثر الخلق بالمزاج ، وحارب « هيلباخ » + ١٧٨٩ Baron d' Holbach  
في كتابه عن ( نظام الطبيعة ) Systeme de la Nature كل نظرية تزعم أن  
وراء الظواهر الحسوسة عالماً أو موجودات غير صورية ، وليس العقل عنده إلا  
الجسم منظرراً إليه من ناحية بعض وظائفه بكل شيء في الوجود يمكن تفسيره  
بالمادة والحركة وهما عنده أزليتان أبديتان ، تتحكم فيهما قوانين ضرورية ،

(١) في كتابه Rapport du Physique et de Morale de l'Homme

ومن ثم يفتنى وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتديره وعنايته ، ولا يكون للطبيعة غاية أو هدف تدل على تحقيقه .

وفي عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر في جوتنجن Göttingen نُقشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت إلى ظهور مجموعة من المؤلفات التي تؤيد المادية كرجع لا تشار للتالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيغل ، وكان من أعلام هذه الحركة فوجت وموايشت السالفا الذكر ، وبختر + ١٨٩٩ L. Buechner في كتابه « القوة والمادة Force and Matter » ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة إستمولوجية جديدة<sup>(١)</sup> .

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية Methodological وآلية Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

« إن افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم ومتميز عنه افتراض ميتافيزيقي سابق على العلم ومناقض معه ، ولا يعتنق هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب البدائية في منطقتهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفي الذي لا يرى مع أن التجربة — في رأيهم — لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون إن الأرض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج فكانت الحياة العضوية عليها منحيلة ، تدخر إذن وجود كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الأرض وتهايت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان — ثم الإنسان أخيراً ، وإذن فالنشاط الروحي والعقلي وُجد بوجود

(١) قارن : Külp, op. cit., p. 118 ff.

وقارن A. Wolf, Philosophic & Scientific Retrospect, p. 31—2

Flint, Anti-Theistic Theories

Priestly, Three Dissertations on the Doctrine of Materialism &

Priestly, Three Dissertations on the Philosophical Necessity.

الحياة المضوية التي نشأت معاً ، ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته (١).

هكذا كان للماديين عامة موقف إزاء الوجودات وتفسير طبيعتها ، بل وجعلوا لكل مشكلة حلاً ، ولكل ظاهرة تفسيراً ، حتى ما يتمذر تفسيره بالمادة في نظر الفكر الحايذ ، فعرضوا لتفسير الحياة والموت والشعور والخير والشر وغيره في ضوء المادة التي دانوا بها وحدها . وحسبنا في الإشارة إلى نمط تفكيرهم في هذه الظواهر أن نذكر شيئاً عن موقفهم عامة من تفسير الألوهية ونظرتهم إلى الإنسان ، لأنهم ينكرون لا محالة وجود الله إلا باعتباره مجرد فكرة في أذهان الناس ، وما دام كل شيء يرتد عندهم إلى المادة ، قاله — بأي معنى من معانيه الميتافيزيقية — لا يمكن أن يكون عندهم إلا مادة ! ويقولون إننا إذا اخترنا أن تظهر الصفات الإلهية التي تُعزى في العادة إلى الله ، وجدنا أنها الصفات التي تضاف عادة إلى المادة ! قاله يوصف بأنه أزلي أبدي ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال هوبز —

كما قلنا من قبل — إن المادة عند الماديين لا يمكن أن تُخلق ولا أن تُفنى

والله يوصف بأنه موجود في كل مكان ، وحال في كل شيء ، والمادة كذلك موجودة في كل مكان ، وفي كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، إنه خلق كل موجود ؛ ومن المادة صنع كل شيء ! والله ليس معارلاً لشيء أو جوده ، أوجد ذاته فهو علة أولى ؛ ولا جود في نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، ولا راد لقضائه ، وما توحىه القوانين الآلية الميكانيكية لا بد — في نظر الماديين — أن يكون ... إلخ آخر تأويلاتهم في هذا الصدد .

وقد نشئ هذا المذهب المادي الميتافيزيقي بين العلماء الطبيعيين وأنبياءهم من



وجدوا في العلم الطبيعي للفلاح لتفسير طبيعة الوجود القسوى ، ولما كانت المادة  
تتخذ من هذه العلوم أساساً لها ، اعتبرت هذا الكثيرين من المسكرين أكثر  
المذاهب الليتافيزيقية امتزاجاً بالعلم وتأثراً بروحه (١)  
وقد لاحظ بعض المسكرين (٢) الماديين الذين يتسكون بالعلم ومناهجه  
التجريبية فيسلمون بانادة ويرفضون ما وراءها ، لا حظاً أن منهج البحث العلمي  
لا يقتضي الاقتصار على التمسك بالنفس بالانفس الآلي ليكون ، على اعتبار أن وظيفة العلم  
تقوم في تفسير الظواهر الطبيعية بوقوعها متى وارت أمهات وجودها ، وتتضمن  
أن تحلل الأجزاء التي يدرسها إلى أجزاء يمكن إخضاعها لمناهج البحث التجريبي  
وبهذه الزاوية رأوا أن العلم إذا عرّض لدراسة الإنسان بعض إخضاع الحياة الإنسانية  
لنماذجها غير آليّة يمكن أن تتسبب في أية لحظة وشهدم الرأي في العلم بين المؤثرات  
واسمها بآليتها ، فالعلم — في نظر هؤلاء الماديين — لا يستطيع أن يخضع الإنسان  
لدراساته ومناسجها إلا إذا اعتبره شيئاً بآلة معقدة تخضع في عملها لنفس القانون  
الذي تخضع له سائر أجزاء الكون الذي يدرسها العلم ، إذ ليس الإنسان إلا جزءاً  
من هذه الأجزاء ، وإذا افترضنا أن العقل يقوم مستقلاً عن الجسم ، فإن دراستنا  
نفسية له يجب أن تسكن موضوعية وليست ذاتية ، ويتيسر هذا النوع  
من الدراسة عن طريق اللغة التي يتحدثها الإنسان والأفعال التي يأتبها ، كما  
قد درس نمر الدبابة وسرركات السكراكب الشهيرة ونحوها . بهلما يدرس العلم  
الإنسان ركائز « قسمة صلبة » للإنسان تخضع للملاحظة والتجربة ، ولا بأس  
من أن نسأل : في هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة العملية فتنبه من كتاب  
« درارد » في « الدراسة الصحيحة للجنس البشري » (٣) .

(١) Batm, ibid. ch. 16 ولا سيما ص ١٩٧ - ٩٨ .

(٢) قارن : Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics (1948) .

في الفصل السابع - الشطر الثاني من قصة الإرادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .

(٣) B.A. Howard, The Proper Study of Man, Ltd. (٣)

وقد أشار إليه جود في كتابه للسالف الذكر .

وفيها يقول «وارد» في تحليله للإنسان إنه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هي :

ماء يكفى لـ ١٠ برميل بنسب عشرة جالونات .  
ودهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون  
وكربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص  
وفسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رؤس عيدان الكبريت  
وحديد يكفى لصنع مسامير متوسط الحجم  
وكلس (جير) يكفى لبياض «تفبصة» فراخ .  
وكيات ضئيلة من المنسبيوم والكبريت .

فإذا جُمعت هذه المواد وخطط بعضها بالبيض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط إنساناً لا محالة ... أي أن هناك قاعدة لإنتاج الإنسان كما توجد قاعدة لإنتاج أي شيء مادي آخر ، وإذا قيل إن هذه القاعدة تنطبق على الجسم وحده ولا تطبق على العقل للمادى ، كان علينا أن نلجأ في دحض هذا الاعتراض إلى علماء الحياة وأهل الوراثة لنعرض ما يقولونه بعدد الفصيلة والذرع والجنس والوراثات الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية ، وأن نستفتي علماء النفس لنعرف ما يتصل باليول الوراثة والأمزجة والتركيب العقلي والمقدور اللاشعورية ، وسنرى أن في إمكان إخضاع العقل والخلق للقاعدة السالفة الذكر ، وهي التي تقرر إمكان إنتاج إنسان على نحو ما تنتج السلع ... !  
هذه كلمة عاجلة عن المادية<sup>(١)</sup> ، نرجى مناقشتها إلى ما بعد الحديث عن :

#### المنهج الروحي Spiritualism :

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها ، ويفسر المنهج الروحي بالروح

(١) قارن Joad, C.E.M., Guide to modern thought

(٢) يراد بالمنهج الروحي Spiritualism الانجاء إلى رد الظواهر المادية وتبنيها إلى -

أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في أصلها ، إنه يعترف بالملاقة بين النفس والجسم ، وبين التفكير والمنح ، ولكنه يرفض اعتبار الملاقة بينهما علوية ، فليس الجسم هبة النفس ولا التفكير معولا للمنح ، لأن الخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فإننا إذا كنا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء بالحواس وإنما نعرفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم من هذا أن هذه الطبيعة روحية لا محالة .

وقد نشأ المذهب الروحي في الفلسفة بعد المذهب المادي ، لأن العقل تبعه طبيعته إلى المحسوس أولا ، ولكنه سرعان ما يتجاوز به إلى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسرارها . وقد بذت حواة المذهب الروحي في نظرية المُثل هند أفلاطون لأن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المُثل — نماذج الأشياء .

على أن أتباع الروحية على خلاف في تفسيرهم لطبيعة العقل أو الروح ، فمنهم من يُلَبِّ جانب التفكير ، ومنهم من يؤكد حظ الماطنة أو نصب الإرادة ، ومنهم من يعتبر العقل سيرا ومن براه حرا ، ومنهم من يعدّه وحدة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... إلى آخر الصور التي اتخذها المذهب الروحي عند مختلف أتباعه ، ولا يتسع المقام للمخوض في هذه العصور وتفصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحانيين — تيسيرا لأنهم — إلى مدرستين : مدرسة ترد العالم إلى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجمه إلى عقل واحد أو نظام عقلي فريد ، فلنتقف قليلا عند كل منهما :

---

== ظواهر عقلية أو روحية كما سنرى بعد قليل ، فهو يفرق عن مذهب تخضير الأرواح Spiritism الذي يجعل للأرواح كيافا مستقلا عن الأجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت ( أى بعد مفارقتها للبدن ) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الانجليز المذهب الروحي أحيانا mentalism و Idealism ، Psychological Monism و pansychism ( مع فروق دقيقة بين معاني هذه المصطلحات ) .

## (١) مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic Spiritualism :

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو في فلسفة ليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، وباركلي + ١٧٥٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولها يعتبر منسب المذهب الروحي الحديث<sup>(١)</sup> إذ هاجم المذهب الآلي الذي فسره ديمقريطس طبيعة الوجود ، واتجه إلى تفسيرها تفسيراً ديناميكياً فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا في ذهن ، ولا تتعرض للانفناء وتنزع دوماً إلى العمل والحركة وتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكوّن الأشياء ، يوجد لها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهي مدركة وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً ، فيقوى إدراكها طردياً مع التفرق من الجداد إلى الحيوان فالإنسان فالله « مناد للمنادات » فيما يسميه « ليبنتز » ومن ثم لا يكون للعالم الخارجى أو المادة في كل صورها وجود بذاتها .

أما من العلاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين ، فديكارت ردّ لوجودات جميعاً إلى ثنائية الفكر والامتداد ، ثم عاد وقرر اتحادهما وجعل القوة التصورية وصاطة الاتصال بينهما ! ومايرانش + ١٧١٥ يردّها إلى علل المصادفة والاتفاق Causes Occasionelles التي تتمحق بها إرادة الله ، ودعب غير هؤلاء مذاهب شتى ، أما « ليبنتز » فقد ردّ الاتصال إلى قانون التماسق الأزلى الذي قرر فيه أن الله ، بتدبير ممتثل ، قد أعدّ منذ الأزل لكل ذرة نظاماً تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من ذرات . إلى آخر ما ذهب إليه في تفسيره الروحي للوجود .

(١) كان متديناً على طريقة أتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deism ، فله أشرف مل الموت ، رفض أن يمضى وفاته رجل دين ، قد فن وكأنه قاطع طريق ! ورفضت تأييده أكاديمية برلين التي كان له فضل إنشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأييده الجمعية الملكية بلندن وإن أبنته أكاديمية العلوم بباريس !

وجرى في التيار الروحي في تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم هــربرت  
Herbart ووليام فنت W. Wundt وإلمار H. Lotze وفخر T. Pechner  
وغيرهم كثيرون .

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالي idealism في نظرية المعرفة ، وسنحدث  
عنه في الباب التالي ، لأن هذا المذهب يحمل موضوعات الفكر البشرية  
على المعاني وليست الأشياء فيلزم من هذا إنكار المادة ، فكذلك كانت اللامادية  
immaterialism عند « باركلي » ١٧٥٣ ومن جرى مجراه ، فهذا يؤول  
الوجود المادي تأويلاً روحياً ولا يكون لغير الذات الماقلة وجود<sup>(١)</sup> ، فلهذه  
قليلاً عند « باركلي » الذي جمع بين التجريبية والروحانية ، فردّ المعرفة إلى الحس ،  
وضع هذا رنفس أن يثبت بالحس وجود المحسوسات .

كان « باركلي » رجل دين في عصر فشّت فيه الإنسية واستفحل فيه تمرد  
الناس على الدين ومبادئه ؛ ومن هنا كانت توري على المادية وأهلها ، فالتس في  
« المثالية » تقويض الأسس التي أدام عليها المادون مذهبهم ، وانتهى إلى مذهب في  
اللامادية « وضع لخصيره رسالته « نظرية جديدة في الرؤية » A New Theory  
of Vision « هدفه لكتاب أوضح عن « أصول المعرفة الإنسانية » Principles  
of Human Knowledge نشره وهو في الخدمة والمشرين من عمره ( عام  
١٧١٠ ) وبعد ثلاثة أعوام نشر عرضاً شامياً للمذهب في كتابه « ثلاث محاورات  
بين ديلايس وفيلونوس » Threa Dialogues between Hy as & Philonous  
( رمز بالأول إلى فيلسوف مادي ، والثاني إلى فيلسوف روحي ، وانتهى آخر  
الأسس إلى اقتناع الأول بمذهب اللامادية ) .

في هذا المذهب اعتبر باركلي العالم الخارجي مجرد أفكار تقوم في العقل ،  
إذ لا وجود عنده لغير العقل وما يجري فيها من تغيرات ، ويدور بها من أفكاره

(١) Cf. W. Jerusalem p. ٢٤٩ .

الرأى عنده أن « الموجود هو المدرك » *esse est percipi* والمدرك معنى ، وليست الأجسام إلا تصورات الروح ، ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة ! « فإذا رأيت شيئاً فهو موجود كما أراه ، وإذا لم أبصر شيئاً فلا أعرف إن كان موجوداً أو غير موجود » فالمادة معنى مجرد لا يمكن لإنسان أن يتصوره بغير صفاته ، ورؤيتنا للمادة ليست دليلاً على وجودها ، المادة تعرف بصفاتنا ( الحسية ) وليست عنده إلا من حمل العقل .

بل إن باركلي لا يسلم بوجود مبادئ كلية مجردة كالزمان والمكان والحركة ونحوها ، إنها لا توجد خارج الذهن ، إذ لا موجود إلا المدرك ، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة ؛ إن الأشياء من كتب وأشجار وحيوانات وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز الشك فيها حتى يدلل على وجودها بالصدق الإلهي كما فعل ديكارت ، ولكن هذه الأشياء من مبريات ومسموعات ومذوقات وغيرها من محسوسات ، ليست عند باركلي إلا مجرد صور صورها العقل ، إنها من حمل العقل الباطني ، ومن ثم كانت اللامادية عنده تحول المطاني إلى أشياء ولا تحول الأشياء إلى ممان !

بقي الاعتراض الشائع بأن الناس معتمدون في المعرفة ، فكيف تأتى لهم هذا إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة ؟ يدحض باركلي هذا الاعتراض بالاعتناء إلى الله ، ويقول إنه تعالى هو الذي نسق بمنابته مدركاتنا ونظم بحكمته أفكارنا ، وهن هذه نشأ ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الاتساق القائم بين الأفكار أدل على وجود الله وقدرته من انطوارق والمبجزات ، وهكذا أنكر باركلي وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الإباحية وتقويض المادية الفاشية في عصره .

### (ب) مذهب الروحية الواحدى :

ويتمثل هذا في مذهب المثالية المطلقة *Absolute Idealism* الذي يمثل في

ألمانيا هيجل وفشته + ١٨١٤ J. O. Fichte وشيلنج + ١٨٥٤ F. W. Schelling  
وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer وهارتمان + ١٩٠٦ وبشره في إنجلترا  
توماس هل جرين + ١٨٨٢ Green وبرادل وبوزانكيت ، ويدعو إليه في  
أمريكا جوسيارويس + ١٩١٦ J. Royce وكينجهايم ... وغير هؤلاء كثيرون .  
والمقام هنا لا يتسع لشرح مذاهبهم في هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الإشارة

مقريب :

تعقيباً على المادية والروحانية نلاحظ أن مزامم الماديين تتداعى حين نقول  
إن الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معلول لها  
لا ينفي عقلية العقل ؛ كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضى أن نعلم بأن  
صفات الجسم هي نفسها صفات العقل تماماً ، وليس من اليسير أن نعلم بذلك .  
وإذا كنا نقول إن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا من  
الناحية الشككية من الأقل أن وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التي تجعل قيام  
الظواهر النفسية ممكناً .

والواقع أن المادية عاجزة كل المجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ،  
فليس في وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة ،  
سواء التفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .

وأكبر الظن أن حججهم بالغة ما بلغت قوتها لا تكفي لدحض الرأي الذي  
يقول إن الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل الاختلاف ، وفي تحليل  
هنري برجسون + ١٩٤١ هذه المشكلة ما يكفي للتمييز الدقيق بين هاتين  
الطائفتين من الظواهر <sup>(١)</sup> .

(١) قارن في نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.  
ومن طبيعة المادية : C.E.M. Joad, Guide to Philos. p- 495 ff.

أما من دراسة الإنسان دراسة مصلية على النحو الذى رأيناه عند « هوارد » حين رده إلى كميات من الدهن والسكر بون والفسفور والجير ونحوه ، فإننا نريد ما قلناه فى مناسبة سابقة<sup>(١)</sup> من أن شخصية الإنسان تتجاوز مجال الوصف العلمى لمختلف أجزائه ، وأن مجموع الدراسات النفسولوجية والكيميائية والفيزيائية والسيكولوجية بمختلف صورها والاقتصادية والإحصائية والبيولوجية والأنثروبولوجية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الإنسان ونواحيه ، لا يكشف لنا عن حقيقة الإنسان ككل ، ومرجع فشلها ليس إلى أنها لم تستوفِ دراسة جزء من أجزائه ، بل إلى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه ، إن الإنسان هو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلم عليها وعلى مجموعها كجسموع أجزاء ، وهذا الذى يضم الأجزاء ويبدو شيئاً مستقلاً عنها وأسمى منها هو الإنسان الذى يعجز العلم التجريبي عن تفسيره ...

وقد قيل إن المادية غير علمية ، لأنها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها ، وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تغفل مقررات علوم الجمال والأخلاق والاقتصاد ونحوها من علوم إنسانية ، فإذا كانت هذه الإنسانيات علومًا كانت المادية غير علمية فى تجاهلها لهذه العلوم ، شأنها شأن المذاهب الميتافيزيقية التى تقل من شأن العلوم الطبيعية ، بل إن مذاهب الميتافيزيقا التى تهتم بنتائج جميع العلوم ، أقوى فى طابعها العلمى من تلك المذاهب ( العلمية ) التى تسند إلى علم أو تقوم على قلة من العلوم .

وإذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما هررنا من قبل ، كانت المادية مذهباً من مذاهب التأليه تمسك في زي مقنع ، وإذا كان اللاء نقاد في الله — بمعناه التقليدى — خرافة كما يقول الماديون ، كانت المادية — التى هى مذهب تأليه يحمل اسماً آخر ووهماً باطلاً .

(١) ص ٤٤ - ٤٦ من هذا الكتاب .



على أن من الإنصاف أن نقول إن المادية يرجع إليها الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين الميع والنفوس ، وهي التي أوعت بالأبحاث الحقيقية التي كشفت عن هذه العلاقة ، وما زالت المادية ضرورية كبداً ، أي منهج يرشدنا إلى كشف الحقائق ، لا كمنظريّة في تفسير الوجود (١) .

أما الروسية فإنها — مع كل ما يمكن أن يقال فيها — تبدأ بشيء لا يرتقي إليه للبشر ، ذلك أن كل إنسان — أيا كانت عقيدته — يعلم بوجود ضروره ، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقضي مقصداً — حتى عند من ينكر وجود العقل — افتراض وجود عقل يفكر ، ومع افتراض أنه يشك في كل شيء ، لا يستطيع أن يست — في أنه يشك — يناقش ويكارت من قبل — ولئن كان تشييم بهذا السبيل لا يمكن برهنا على أن العالم كله عقل أو روح ، إلا أنه يمكن إثباته على أنه عقل أو شعور أو روح أو غير ذلك .

على أن الروحانية غير علمية بالمعنى الذي يفهمه معظم العلماء الطبيعيين في وقتنا الحاضر ، إنهم يبحثون في أشياء محسوسة وليس في أفكار — كما عرفنا من قبل — أنهم يدرسون اجسامهم الفردية المادية ، والأعراض والكواكب ونحوها ، وهي بسيطة جداً نظراً إلى حقيقة دابست عقاية ، وليس من المؤلف في معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء في أرواح أو عقول ، أو أن يلجأوا إلى عقل أصمى أو روح أعلى يلتصقون هذه حلاً لإشكال أو تفسيراً لطائفة ، إنهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة قوانين العقل ، ومن ثم انقضت الروحانية شرط الموضوعات العلمية .

فلما إن أن نأكل حين رد الأشياء إلى الأفكار ، واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية ، قد اعتنى في تفسير انشغال الناس في معرفتها ، لأن إرجاع الأفكار إلى أن لا يحل هذا الإشكال ، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون القناسق

الأزلي عند ليبنتز ، وهو القانون الذي فسرفه ترابط الفترات بعضها ببعض  
الآخر ، وأرجعه إلى الله كما قلنا منذ حين .

بل إن المضي في مذهب باركلي حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية نفسها !  
إنه يقول إن الوجود هو المدرك ، والمحسوسات مجرد أفكار للفعل ، ومسايرة لهذا  
للنطق لا ندرى كيف يتأتى القول والأرواح أن يكون لها وجود — إلا كـ مجرد  
أفكار في أذهاننا ؟ وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح وأسماها ... !  
بهذا يتداعى عالم القول والأرواح ، ويمتد لتشكك إلى وجود الله نفسه ... !  
بل إن هذا هو ما حدث بالفعل ! جاء دفيد هيوم + D Hume ١٧٧٦ فار  
في مذهب باركلي حتى نهايته ، قال باركلي إننا لا ندرك من الأشياء إلا صفاتها  
الحسية ، وهذه من صنع هوانا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقي خارج  
أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقل والروح والله مجرد أوهام ليس لها وجود  
حقيقي ... !!

في الحق إن مشكلة الوجود لا تُحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها ،  
وقد نُحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة إذا رُد الوجود إلى المادة والروح معاً ، وهذا  
هو ما ذهب إليه أتباع المذهب الثنائي Dualism على ما أسلفنا .  
وقد بدت الثنائية قديماً عند أرسطو وأستاذه أفلاطون ، وحديثاً عند ديكارت  
الذي فصل بين مفهوم المادة — باعتباره امتداداً — ومفهوم العقل — باعتباره  
تفكيراً ، وفشل في شرح العلاقة بينهما حتى حاول جلفنكس + ١٩٦٩  
A. Geulincx ردها إلى المصادفة بفعل الله المباشر — وهذا هو مذهب للمصادفة  
أو الاتفاق Occasionalism . وهو تفسير لم يرق رجال اللاهوت لأنه رد  
إلى الله كل جريمة يأتينا الإنسان ! ( وإن كانت الثنائية مذهب للمقائد  
الدينية كلها ) .  
ومذهب سبينوزا إلى اعتبار الوجود — بما فيه من مادة وفكر حقيقة واحدة ،

فكان داعية لمذهب وحدة الوجود Pantheism وهو مذهب واحدى Monism كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث في تفسير الوجود النظر في مبدأ الوجود وعلاقته بخالفه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضى السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولاً لإشكاليته ، فمنهم من ذهب إلى أن وراء الظواهر إلهاً أو آلهة ، ومنهم من وحد بين الله ومخلوقاته ، ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده في نظر جمهرة الناس ... إلى غير هذا مما أشرنا إليه من قبل .

حسبنا هذه لكلمة بياناً لعل ما بعد الطبيعة وعلاقته بمشكلة الوجود ، وإشارة خاطفة للمذاهب التي وضعها الفلاسفة حلاً لإشكالاته ، ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكريه من الوجوديين والمجريبيين ومن إليهم ، توطئة لمناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه ، عسى أن يزيدنا هذا بياناً بحقيقة هذا السؤال :

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصاحب الكلام يمكن

الاطلاع على المصادر التالية :

- Gottshalk, D.W, *Metaphysics in Modern Times* (1940).  
Hoernlé, R.F.A., *Studies in Contemporary Metaphysics* (1920)  
Marvin, W.T., *A First Book in Metaphysics*  
Taylor A.E., *Elements of Metaphysics*  
Deussen, P., *Elements of Metaphysics*  
Fullerton, G.S., *A System of Metaphysics*  
Hamilton, *Lectures on Metaphysics*  
Durant Drake, *Invitation to philosophy*, 1933  
Bergson, H. *Intr. to Metaphysics*, Eng. Trans, by T. H.  
Hulme  
Whiteley, C.H. *Introduction to Metaphysics* (1950)  
Hodgson, *The Metaphysics of Experience*  
Bradley, *Appearance and Reality*  
Mackenzie, J.S. *Elements of Constructive Philosophy*  
Josiah Royce, *The World and the Individual* 2 vols.  
Carr, E. "Metaphysic" (in the *Encyclopedia Britannica*)  
Fouillee, A. *L'Avenir de la Métaphysique*  
Lachelier, J, *Psychologie et Métaphysique*  
Hook, S. *Metaphysics of Pragmatism*  
Whitehead, A.N., *The Function of Reason*, 1929.  
Collingwood, *An essay on Metaphysics*

## الفصل الثاني

ما بعد الطبيعة في نظر خصومه

عرض ومناقشة

محمّد في قصور الميتافيزيقا التقليدية - موقف الرضعية التناظرية المتناظرين - تمهيد في الموضوعية المنطقية المعاصرة - موقفها من التفكير الميتافيزيقي : ( أ ) موازنة بين الرضعية التمارسية التقليدية والرضعية المنطقية المعاصرة - ( ب ) إنكار الرضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة - مناقشة ادعاء الرضعية في رفض ما بعد الطبيعة - مناقشة الرضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة - وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة .

ثم بعد ذلك ، من المتأخرين في الفلسفة :

أثارت نشأة الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر من قديم الزمان وجبة من النقد والسخرية بصورة أبلغ من أي وقت مضى من التفكير الميتافيزيقي في الفلسفة القديمة ، حيث إنهم اعتبروا هذه الفلسفة غير علمية ، وقليل من الأفراد صورة انشك في إمكان التوصل إلى الحقيقة . وكانت هذه الصورة - كما سترى في النص الأول من الباب الثاني عند الحديث على انشك الأهمية المولوية . وقد دويما كيف أنتد الفلسفة صحيح سؤالا : - كانت ثابتا إمكان قيام ما بعد الطبيعة ( ١ ) .

و رد الوسطى كان توجيه النقد المعاني للتفكير الميتافيزيقي الرسمي - في فلسفة المسيحية تأييدا للفلسفة المسيحية - أسرا محرما ، ومع هذا ما يسود في ذهن الناس في وجوده كانت قربة معاداة التفكير الميتافيزيقي ، إن هذه الرد

( ١ ) انظر ص ١٦٩ - ١٧٢ من هذا الكتاب ( من إمكان قيام ما بعد الطبيعة ) ثم في حواشيها : بعض أساليب التيقن - في الفصل الأول من الباب الثالث .

وفي المصور الحديثة لا يكاد يظهر مذهب فاسي حتى يتصدى له نقاد ،  
وكثير من هؤلاء النقاد يعتمد إلى هدمه من خلال إنكاره الميتافيزيقا وسعريته  
بأهلها — كما هو حال النقاد من الوضعيين على اختلاف صورهم .

انكسرت الفلسفات النسبية relativism إمكان قيام ما بعد الطبيعة ، ونجلى  
هذا في مذاهب الشك Scepticism منذ أيام اليونان كما أشرنا منذ حين ، بل  
نفر من التفكير الميتافيزيقي المجرد الفلاسفة التجريبيون والوضعيون وأصحاب  
الفلسفة العملية ( البرجماتية ) ومن إليهم من اعتصموا بربط التفكير العقلي بالواقع  
في دنيا العمل ، وإن كانت البرجماتية قد رأت أن تقبل المماني الميتافيزيقية متى  
صككت الإنسان من تذليل صورية أو حل إشكال .

بل رفض الميتافيزيقا بمناهها التقليدي إمام الفلاسفة العقلية في القرن الثامن  
عشر « كانط » + ١٨٠٤ Kant إذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة في عصره  
وهي الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأنجبه الأولان وأرضاه الأساس الذي  
قننا عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجاطيقية dogmatic التي لا تقبل  
مبادئها تحليلًا ولا تشمل مبرراتها ، وبمقدار اتفاق القول في مجال العلم الرياضي  
والعلم الطبيعي بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط »  
أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب في استحالة كسب معرفة  
ميتافيزيقية — وإن سلم بأن في الإنسان استعداداً طبيعياً الميتافيزيقيا من  
الناحية الخلقية .

وانتهى إلى أن العقل النظري طبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر  
الأشياء إلى إدراك متبعة الأشياء في ذاتها — وهو موضوع ما بعد الطبيعة —  
ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التي تدعى قدرة العقل على إدراك  
موضوعات تتجاوز نطاق التجربة ، وبهذا تنهط الأشياء كما تبدولنا إلى الأشياء  
في ذاتها ، من هنا استحالة قيام ميتافيزيقنا نظرية في نظر « كانط » ، قرر هذا

في عدة رسائل وضعها بين عامي ١٧٦٠ و ١٧٧٠ ثم عاد فأثبتته بوضوح وتفصيل في كتابه « نقد العقل النظري الخالص » .

هذه هي الميتافيزيقا التقليدية التي توخى إبطالها ، ولكنه صرح بأن الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقية ، أو هي الفلسفة عينها ، لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وطبقها الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل ، فقرر في كتابه « نقد العقل الدسلي » وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس ، باعتبارها « مسلطات » Postulates لا تدخل في نطاق العقل النظري الذي لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز نطاق ظواهر الأشياء ، هي مسلطات العقل العملي وليس في وسع العقل النظري أن يقيم الدليل عليها ... حسبنا هذا فإن المقام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الكاطية ويكفي ما أسلفنا إشارة إلى خصوصية « كاتبة » للميتافيزيقا التقليدية والأسس التي أقام عليها رأيه .

بقي أن نقول بعد هذا إن الميتافيزيقا قد أقيمت من مسخرة المحدثين من خصوصها كل شيء الكثير ، فمن ذلك قول « وليم جيمس » + ١٩١٠ W. James إن الفيلسوف الميتافيزيقي يشبه الأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطعة سوداء لا وجود لها ! أو قول فولتير - ١٧٧٨ Voltaire إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر ، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا ... إلى آخر هذه اللوحة من المسخرية .

وليس من شأننا أن نحوص في هذه المحلات ، ولا أن نقف لتأريخها ونكتب تعاليمها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصوصها وهم أصحاب الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة ، وأن نقف بمناقشتهم ما وبيان وجه الحاجة إلى الميتافيزيقا :

موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقي :

إنكار للذهب الوضعي كل تفكير قبلي ميتافيزيقي ، واستبعاد البحث في

الغايات القصوى والذلل الأول ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث

التجريبي ، وقد كان أوجست كومت + August Comte ١٨٥٧ إمام هذا  
للذهب وواضع اسمه ؛ ويقول O.H. Lewla في كتابه « فلسفة العلوم عند كومت »  
Comte's philos of Sciences إن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم  
كأساس لإيمان اجتماعي جديد ، إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية  
علمية — وقد أقرت ديناً إله الإنسان<sup>(١)</sup> .

والوضعية تنهى إلى أن الفلسفة عناصرها الدقيقة قد استنفدت موضوعاتها  
وافترقت بما يبرر وجودها ، كانت قائمة يوم كانت في الواقع مرادفة للعلم وكان  
النفس يقاترون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقل  
موضوعاً ومنهجاً ، ثم تشعب إلى علوم ، وتكاثر العلوم بتكاثر الموضوعات التي  
كشفت عنها البحث فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع ! إذ  
اختفت من العقل البشري كاتوارت من العالم الخارجي ، وتلاشت من البحث  
البيكولوجي بعد أن قام علم النفس التجريبي ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد  
أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت خالة شريفة في  
نطاق ضيق . . الخ . ودراسة تاريخها تحقر من شأنها ، إذ أنها لم تستطع بعد  
انقضاء قرون على وجودها أن تهتدي إلى حل نهائي عام لمشكلة ما ، ولا يزال  
الفلاسفة على خلاف بعدد حل أمشا كل التي تصادفهم ، بل إن غلبتها ومنهجها  
لا يزالان مناراً للجدل والناقشة ، وإذا نحن قارنا بين الدجاج الذي أصابه العلم  
الوضعي ، وبين عجز العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل  
تجربة à priori لاحظنا أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية للتجريبية ليس في

(١) انظر أيضاً Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte في جزئين

ترجمه لفرنسية Bordeaux

J.S. Mill, August Comte and Positivism

ترجمه لفرنسية Clémence

E. Caird, Social Philosophy & Religion of Comte

( ولا سيما الفصول الثلاثة الأولى وهي ثلاثة أرباح الكتاب ) .



مقدور العقل البشري أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقل الصحيح إنما هو الحقائق  
وتوابعها والظواهر والملاقات الثابتة التي تربط بعضها ببعض الآخر .  
والبحث العقلي في موضوع المطلق Absolute لا طائل نمته ، لأن المعرفة  
البشرية نسبية ، ولا يحارل الوضعيون <sup>(١)</sup> أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل  
العقل ونقده ، بل يدلون عليها بما توجهوه تاريخياً للعقل ، فيرى « كونه » أن  
العقل قد مر بثلاث مراحل أو أدوار هي (الدور اللاهوتي) *théologique* (واليتافيزيقي)  
*métaphysique* (أو الراقبي) (أو الوضعي وهو الدور العلمي) *positif* وهذا هو  
تأثر الأقطار الثلاثة :

في الدور الأول كان العقل يبحث في كنه الوجودات وأصلها ومعبرها ،  
وكانت تقديرات العقل للضرورات قائمة الطبيعة ، وكان عنجه في ذلك قائماً على  
الخيال ، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفي وراء الطبيعة المادية — كالألهة  
والشياطين — وقد أرمز لها باللاهوتية تأييداً ملحوظاً في الحياة الخلقية والاجتماعية .  
وبدأ هذا الدور حين استشرت الكشكشة وسادت سلطة السحرنة والمارك .

وفي الدور اليتافيزيقي ينزل العقل يبحث في كنه الأشياء وأصلها ومعبرها ،  
ولكنه يرتقي فيتعلى عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر إلى علل  
مجردة خفية يتوحيها في باطن الأشياء وهي صفات مجردة ، هذا خالف الدور اللاهوتي  
في أنه أحل الجرد مكان الشخص ، ودفع الاستدلال مكان الخيال ، أما المشاهدة  
فتحتل فيه مكاناً ثانوياً .

وفي الدور الثالث يتعصب العقل للطريقتين السالنتين في البحث موضوعاً  
وإنشائياً ، ويبدل عن البحث في أصل السكون ومعبره وعلة الخفية ، ويهتم

(١) P. Janet et G. Séailles, p. 20-22 (في النسخة الإنجليزية ج ١ ص ٢٢ -

٢٤) وشارن يوست كرم في « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٠٠ - ٢ .

H. Calderwood, Handbook of Moral Philosophy p. 323. II.

J. Martineau, Types of Ethical Theory vol. I Book II p. 294-312

وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

بمعرفة الظواهر واكتشاف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العمل بوضع القوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، ويقعها على أساس من الملاحظة لا من الخيال ولا من الاستدلال ، وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن السؤال : كيف حدث ؟ وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟

بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى فى تطوره إلى الكمال ، وكل موضوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل فى نطاق العلم ، وما لا يتعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ، ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التى لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم للتفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام فى كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعى هو المجال الصحيح للعقل البشرى .

بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن يقرها أو ينقضها ، وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدركه هذا الاتجاه على يد أتباع الرضعية المنطقية المعاصرة .

وقد جمعد أنواع كرننت فى استبعاد النزع الميتافيزيقية والمنطقية للصورية عن الفلسفة وعلومها . واستخلصوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية ، وتركوا الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج التجربة ، وانصرفوا عن البحث فى كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها ، وتجلت جهودهم فى الكثير من العلوم الفلسفية والجبرئية ، وبدا هذا فى كتابات رينان + ١٨٩٢ Renan فى تاريخ الأديان ، ودوركايم + ١٩١٧ E. Durkheim فى علم الاجتماع وليفى برول + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl فى علم الأخلاق ، وجوبلو + ١٩٣٥ E. Gobiol فى علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot فى علم النفس وتين + ١٨٩٣ H. Taine فى علم الجمال .

تمهيد فى المنهجية المنطقية المعاصرة :

لا تزال الرضعية المنطقية المعاصرة غريبة على قراء العربية ، من أجل هذا

آثرنا أن نمد بكلمة موحدة عن شأنها ، على أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير اللبغادى :

الوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> انجاء فلسفى يهدف إلى هدم الفلسفة اقصراً أتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً ، متأثرين في هذا بالتجريبية اللبغادية التى حاولت — منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلى وهيوم — أن تحدد معنى الألفاظ وتحلل العبارات ؛ ورد هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التى عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلية في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضى عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz وماخ وپوانكاريه + ١٩١٢ H Poincaré وأيشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضى وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال فريجه<sup>(٢)</sup> ووايتهد + ١٩٤٧ Whitehead وبرتراند رسل وقتجشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein<sup>(٣)</sup> .

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذى ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية .

(٢) P. L. Frege + 1925 ردمى ومنطقى ألماني ، كان أستاذ الرياضة بجامعة بينا ( من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ ) وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقى في القرن الماضى غير مازع ، ويعتبر جورج بول ثاني مؤسسى المنطق الرمزى كما سنعرف بعد .

(٣) ولد في النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٢٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق في نشأة الوضعية المنطقية انخرقت آرائه عن أسس هذا الاتجاه !!

ر « وابتد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه<sup>(١)</sup> ، إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردّها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب يأمد غير طويل تصدى لهذه الفلاسفة والمناطقة ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذته رسل ، وهو « لودفيج فيتجنشتاين » الذي فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلفة رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتُبر عند جبهة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التفتت عنده « ندوة فيينا » Viennese (or Vienna) Circle التي صدرت عنها الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما نسي أحياناً ، كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد لغة علمية دقيقة ، وحلّة على الميتافيزيقا باعتبارها خطأ مردّه إلى سوء فهم لمطلق اللغة . ونشأت ندوة فيينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »<sup>(٢)</sup> وكان من أعضائها البارزين رودلف كارنپ<sup>(٣)</sup> وبرجمان Bergmann وفيجل H. Feigl ونيرا O. Neurath وويسمان F. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

(١) صرح أتباع للوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمي إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة ( انظر Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945 )  
(٢) Moritz Schick وبموله عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فيينا وإن لبث اتجاهها العلمي قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فيينا فاستأذ للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إل أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك في نشر Journal of United Science وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصوري وتطبيقه على مشاكل الأستيمولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته المناهج التحليل المنطق على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية — .

آثرنا أن نهد بكلمة موحدة عن نشأتها، على أن يساعد هذا على فهم مرقنها من التفكير الميتافيزيقي :

الوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> اتجه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة أقصر أنباه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت — منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلي وهيوم — أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ ورد هؤلاء الوضعيون للمناطق كل ألوان المعرفة العلمية إلى التجربة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإيرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz وماخ وپوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincaré وأينشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضي وتحليل اللغة كما بدأ عند أمثال فريجه<sup>(٢)</sup> ووايتهد + ١٩٤٧ Whitehead وبرتراند رسل وفتششتاين + ١٩٥١ Wittgenstein<sup>(٣)</sup>

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذي ألّفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية .

(٢) ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ F. L. Frege + 1925 رياضي ومنطق ألماني ، كان أستاذ الرياضة بجامعة بينا ( من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ ) وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطق في القرن الماضي غير منازع ، ويعتبر جورج بول ثاني مؤسسي المنطق الرمزي كما سنعرف بعد .

(٣) ولد في النمسا ، واشتغل مدرس فاسمة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق في نشأة الوضعية المنطقية انخرقت آراؤه عن أسس هذا

ر « وابتعد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه<sup>(١)</sup> ، إذ حاول المؤلفون في كتابها تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق وفكر رياضية جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمنطقيون ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذته رسل ، وهو « لودفيج فيتجنشتاين » الذي دأب إلى قيمة هذا الكتاب كلمة رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتُبر عند جبهة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التفت عنده « ندوة فيينا » Viennese (or Vienna) Circle التي صدرت عنها الرضمية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما تسمى أحياناً ، كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة ، وحلّة على التفسير بقا باعتبارها خطأ صرده إلى سوء فهم لمنطق اللغة . ونشأت ندوة فيينا كجمعية منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »<sup>(٢)</sup> وكان من أعضائها البارزين رودلف كارت<sup>(٣)</sup> و *Bergmann* و *Feigl* و *Neurath* و *O.* و *Waismann* وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

(١) صرح أتباع الرضمية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا لمبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الرضمين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمي إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطمة ( انظر Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945. )  
(٢) *Moritz Schlick* وموفه عام ١٩٢٦ تحت حمة فيينا وإن لبث اتجاهها العلمي قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فيينا فاستأداً للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك في نشر *Journal of United Science* وكان اهتمامه منصباً على المنطق البصري وتطبيقه على مشاكل الأبتمولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو نفسه خاصة في تطبيقاته لتأهات استجليل المنطق على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الرضمية المنطقية — .

الحدا أخذ يفرق أعضاء هذه المدرسة ، فرحل ويسان وغيرا إلى إنجلترا — وكان يقيم بها فتيشتاين ، وأما فيجل وكارناب فقد رحلا إلى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناسج السبيل المنطقي ، لأنها تدبر بشرط كبير من اتجاها إلى المطلق الرمزي وتحميل النقدي الذي أمان — على يد فتيشتاين وغيره — أن التجريبية يمكن أن تقوم على التحليل المنطقي وليس على التحليل النفسي — كما كان حال التجريبية على يد جون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى ، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فينا تهدف إلى وضع فلسفة علمية جديدة كرجع لمظريات فتيشتاين ومباراة لفادى الصوبات التي راعيتها ومجرت عن حلها .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها في عام ١٩٢٨ تصديلات جبر صرية جنة ، ولكن تقريرها الرسمي ينص على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس ممكن أمين العلم ، وللبرهنة على أن قصايا الليتافيزينا لا تحمل معنى يمكن أن يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذي يصطنع لتحقيق أهدافها هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف إلى تحقيق الوضوح في التفكير وإزالة الغموض والنموض عن المناظرة وعباراتها<sup>(١)</sup> .

رأى أن تكون هذه الأهداف جديدة من كل نوع ، فتدحى إلى محاولة تحقيقها — على وجه ما — مدارس أنظرها مدرسة الوضعيين في القرن التاسع عشر ، ولا ينطلي من يذكر الفلسفة العملية — البرجنتية — الأمريكية — في هذا العدد ، وقد كانت الفلسفة التحليلية علما على مدرسة كامبردج — التي كان من أساطينها المعاصرين مور El G. Moore وبرتراند رسل Russell وستينج Stebbing وبروتش C. D. Broad ، آثار — ولا يزال يثير — نزاع طويلا بينها وبين مدرسة المثاليين في أكسفورد .

(١) قارن J. R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism 1936. (introduction)

ولكن كيف استعملت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمي ،  
وأبقت على التعامل المطلق وحدها فيه معنى الفلسفة ؟

موقف الوضعية المنطقية : سوع التفكير الميتافيزيقى :

( ١ ) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

حرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فنأخذ أن نوازن  
الآن بينه وبين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ، ليرى مواضع اختلافهما  
ومواضع اتفاقهما :

تتميز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هي التي تسالت إلى  
وضعية فينا المعاصرة ؛ فأما الخاصية الأولى في وضعية القرن الماضي فتبدو في جانبها  
العملي ، إذ أن صواب الأفكار مقصود بمدى ما تحققه للإنسان من مصالح ،  
فالمقياس الرئيس لكل ما هو على أصيل هو قيمة المعرفة في حياة الإنسان ،  
وثانيهما اهتمامها بالتطور التاريخي في مسائل التفكير ، وأخيراً حرصها على المنهج  
التجريبي ، وهذه هي الخاصية الوحيدة التي تسالت إلى ندوة فينا وإن أدركها  
تطور على يد أعضاء هذه الندوة .

اعتبر كونت وأتباعه المهارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحاً من قضايا  
الثلاهورت ، وصرح بأن هذه المهارات قد أثارت مشاكلاً كل انتقاصي حلها على أذهان  
الميتافيزيقيين جميعاً ، ومن ثم وجب رفضها ، والاكتفاء بقضايا المجال التجريبي  
لأن الثابت من صحتها في حدود الخبرة الحسية ميسورٌ لسكل باحث .

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية في موقفها من ما بعد الطبيعة ، أما التجريبية  
المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس  
تماماً ، لا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقية على أساس أنها عديمة النفع في حياة



الإنسان ، ولا على أساس أنها لا تتحمل برهاناً ولا تقبل حلاً ، ولتكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ ، ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها في ندرة شيئاً بأى وجه من الوجوه ، من هذا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية فينا المنطقية ، ولما لم توجد بينهما هوة سحيقة الفرار ، لأن قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً ، لأن مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدي بنا في سر إلى أن نقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً لأن هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التي دعت إليه » .

ومع استثناء مانع وقلة آخرين اعتبر أكثر الوضعيين في القرن الماضي ما بعد الطبيعية مجموعة قضايا ذات معنى ولتكنها لا تقبل برهاناً ولا جدوى من ورأيها .

هذا إلى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً — كما فعل كوت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقي ، فهي تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ، ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الانبجاءين ، فالمقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفاهيم عند الوضعية المنطقية إنما يكون بتحليلها منطقياً لتثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية ، أما عند كوت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخي مقياساً لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند الحديث على قانون الأطوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعيتين القديمة والمعاصرة في اهتمام كليهما بالنهج التجريبي ، باعتبار المصدر الوحيد لسكل حقيقة ، ومع هذا فإن دواعي الاعتقاد فيه مختلفة في الحالين<sup>(١)</sup> — كما أشرنا منذ حين .

## (ب) إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وإيضاحاً للإشارات السابقة في إنكار التجريبية المعاصرة للتفكير الميتافيزيقي ، نضيف كلمة عن فكرتهم عن التحليل المنطقي للمبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذي أدى عندهم إلى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمي :

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل إلى الوجود اللامادي بما هو كذلك ، والبحث في لانهائية السكون ومكان الإنسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، ودراسة قيمه المطلقة النابتة في مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضعيفة ، وأنكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة ، وكان شاهدهم على هذا أن التفكير في هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات ، وعهد الوضعيون المناطقة إلى تحليل المبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق في أمرها ، وانتهت تحليلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى -- كما قلنا من قبل -- وقفنوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة ، فإذا يراد بالتحليل المنطقي ؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المقدرات وتحديد معاني الألفاظ ، وإلا كانت قواميس اللغة ومماجمها كفايلة بتحقيق هذه الغاية ، إنما يراد بالتحليل المنطقي إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار وبيان عناصرها واضحة جلية متميزة ، فالتحليل يتناول اللغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو يصطنعها السامعون في دراساتهم العلمية ، وبهذا التحليل يمكن التمييز بين المبارات التي تحمل معنى ، والمبارات الخلو من كل معنى .

إن القضية -- في عرف المنطق التقليدي -- هي كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهي تبدو في نظر الوضعية المعاصرة على صورتين : قضية تحليلية

تفسيرية ، وأخرى تركيبية تأليفية ، فلنعقب كل كل منها بكلمة حتى تبين  
الأمران التامان على الرغم من المداخلة المتبادرة بينهما والعلوم المعيارية من  
غالب البحث العلمى :

القضايا التحليلية Analytic Propositions : هى أحكام أولية قبلية  
سابقة على التجربة ، فقولنا : « الأرقام غير متزوجات » قضية تحليلية صادقة  
بالتعريف ، ولا يحتاج صدقها إلى استقراء كل الأرقام لمعرفة أمن غير متزوجات ،  
لأن المتزوجة ليست أرملة بطبيعة الحال ؛ وإنكار القضية التحليلية يتضمن  
تناقضاً ، نقولنا  $2 + 2 = 4$  ، إذا انقضا على معنى حذرهما كان إنكارهما  
بمعنى أن  $1 + 1 + 1 + 1$  لا تساوى محتسرا وهو رقم ٤ أى لا تساوى  
نفسه ، كما قلنا عند إنكار المثال الثالث : الأرقام (وهى غير  
المتزوجات) متزوجات ! ومن هنا قيل إن القضية التحليلية صادقة فى كل الأحوال  
— حتى فى المربخ . . ! ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية يستخرج محولها  
من موضوعها بقرينة زيادة ، قيل إنها لا تنبئ عن علم جديد ، ومن هنا قيل إنها  
تحتل حيزا من tautology ويصنع هذا النوع من القضايا فى قضايا العلوم  
الطبيعية ، وعلى المنطق والرياضيات (وعبار التناقض فيها اتساق الفكر مع نفسه  
أى فائز عدم التناقض .

أما القضايا التركيبية Synthetic p. فهى عبارات تزيد محولاتها عن  
موضوعاتها ما ينبئ عن علم جديد ، وعن ثم كانت تحتل الصدق والكذب ،  
ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع — أى العالم الخارجى — وهى بعبارة  
تستلزم بالتجريبية ، وتمثل فى قضايا العلوم الطبيعية ، وهى إما أن تثبت من  
صوابها أو تستلزم الرجوع إلى الطبيعة ، وكل عبارة لا يتيسر التحقق من صدقها  
أو كذبها فى حدود الطبيعة الحسية — سالا أو مستتبلا — فهى عبارة لا تحمل

معنى<sup>(١)</sup>، وسنعود إلى الحديث عن مبدأ التحقق في التجريبية المنطقية عندما نعرض للكلام من مستويات الحق والباطل في الفصل الثامن من الباب الرابع.

وهكذا كانت القضية عند اتباع الوضعية المنطقية إما تحايية كقضايا العلوم الرياضية وهي تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التي تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته استنباطه تجريبياً، وما عدا هذين النوعين من العبارات يعتبر في نظر الوضعيين الناطقة كلاماً طرغاً لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا يُستمد من مجال البحث العلمى العبارات الإنشائية عند النحويين — كالأمس والبهى والتعجب والاستفهام — كما تستمد قضايا القيم، وحى العبارات التي تعبر عما ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال، لأن « ما ينبغي أن يكون » ليس مكاناً بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية، وسنعود إلى بيان هذا في الباب الرابع — كما يستمد قضايا الميتافيزيقا التي قد تعتبر في نظر النحويين مثلاً عبارات مفيدة تتألف من مبادئ وخبر — كقولنا: النفس خالدة، الله موجود، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية... هذه العبارات لا تعبر في رأى الناطقة الوضعيين قضايا بالمعنى الذي أسلفناه، لا تدخل في مجال القضايا التحليلية لأن محولاتها ليست متضمنة في موضوعاتها ولا هي تساريها بحيث تعتبر تفسيراً لها، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل، ولا تدخل في نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل،

(١) انظر: A. J. Ayer Language, Truth & Logic, 1949.

ولا سيما ص ٥ و ١٦ و ٣١ من الأول و ٩ و ١٠ و ٧٨ - ٩.

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950.

ولا سيما ص ١٩ وما بعدها من مؤلف « آبر » بوجه عام.

H. Feigl, Logical Empiricism (in: Twentieth Century Philos., 1947.

Pap, (Arthur), Elements of Analytic Philosophy, 1949.

B. Russell, Hist of Western Philos., 1948. ch. XXX 1., p. 85 / ff.

فليس في العالم الخارجي كائن يخضع للحس اسمه النفس ... الخ . الخ . إن « الواقع »  
الذي تعبر عنها مثل هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقي  
ولا بأي منهج تجريبي ، ووراء مناهج الاستدلال المنطقي والمنهج التجريبي لا يوجد  
منهج آخر يمكن استعماله لتحقيق من صدق العبارات — فيما يروى عن الوضعيين  
للناطق « وينبرج » في الفصل الذي عتده على موقفهم من استعمال الميتافيزيقا<sup>(١)</sup>  
أما مناهج الحدس والاستنباط العقلي التي اصطفاها الفلاسفة للعقيدون في إقامة  
مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلاً في نظر التجريبية المنطقية ( العلمية ) .

ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية في مهاجمتها للتفكير الأولي  
الميتافيزيقي واهتمامها بالرياضيات ، قد عرفت منذ قرنين من الزمان ، فإن  
« دافيد هيوم » هو جد القضية المنطقية في هذا الصدد غير منازع ، إذ صرح  
في كتابه « بحث في العقل البشري » — منذ قرنين من الزمان — برفض  
التفكير القبلي أداة لكشف أسرار الكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة  
مصدر كل علم يُطمأن إلى صحته ، ويقول كمنه التي تردد صداعاً عند الحاصرين  
من الوضعيين : إذا مرض لنا أي كتاب في اللاهوت أو في الميتافيزيقا ، وجب  
أن نسأل أنفسنا : هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضي المجرد ؟ فإذا  
كان الجواب سلباً فليسأل أنفسنا : هل يقوم على التفكير التجريبي الذي يتناول  
حقائق الواقع في هذا الوجود ؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقي بالكتاب  
إلى النار ونحن آسوفون ، ( Commit it then to the flames ) إذ لا يمكن  
أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والوهم والخداع<sup>(٢)</sup> .

وقد راق هذا النص دعاة القضية المنطقية لأنهم ينسكرون كل معرفة أولية

(١) Weinberg op. cit., Ch. I, p. 170

(٢) D. Hume An Enquiry Concerning Human Understanding.

Part III, Sec XII. بالمثل موجود في Barua p. 26 . وكذلك في إير وكارل كاسنوف  
بعد قليل .

قبلية ، ويردرون العلم الصادق إلى التجربة والرياضة ، ولهذا يقتبس « كارناب » Carnap النص السالف الذكر ويقتب عليه قائلاً : ونحن على اتفاق مع هذا الرأي الذى برويه « هيوم » ، وخلاصته مترجماً إلى افتنا — أى لغة التجريبية للمنطقية — أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة للمعنى <sup>(١)</sup> .

هذا هو موقف « كارناب » فى أمريكا ، وما أشبهه بموقف آير A. J. Ayer .  
 زعيم الوضعية للمنطقية اليوم فى إنجلترا فإنه يورد النص السالف ثم يعقب عليه تعقيباً أقل تواضعاً إذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية لنظر يتنا المنطقية فى أن الجملة التى لا تعبر عن قصة صادقة من الناحية التصويرية — الرياضية — ولا عن قضية تحريبية تتجرد من كل معنى <sup>(٢)</sup> ؟

وإذن فقضايا العلوم إما أن تكون أولية بديهية وهندسية تكون تمصيل حاصل أى لا تنبئ عن علم جديد ، أو تكون غرضاً تجريبية توصلنا إليها بالتفكير عن طريق الملاحظة ، وتكون ذات معنى يمكن التثبت من صحتها بالظاهرة الحسية <sup>(٣)</sup> .

هكذا ادعت الوضعية للمنطقية أنها فلسفة علمية <sup>(٤)</sup> ورفضت المنطق الميتافيزيقى ومنابعه <sup>(٥)</sup> ، لأنها أنكرت كل تفكير أولى قبلى سابق على التجربة a priori — فى غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقا تستخدم ألفاظاً لا تحمل معنى انتمى عليها بين الناس ، فهى تتحدث عن موجودات لا وجود لها فى الحس فلا يمكن

(١) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30-31

R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax p. 36

(٢) A. J. Ayer, op. cit., p. 64

(٣) رارن W. D. Ross, op. cit, p. 30-1

(٤) انظر فى تنقيد هذه الاموى ويهان نهاقتها Cornforth, In Defence of

Philosophy, Against Pragmatism and Positivism ص ١٠ .

(٥) Cf. A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) الفصل الأول

وخصوصاً ص ٣٤ وما بعدها .



الكشف عن التركيب المنطقي لثمة ، فهذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التعديلي —  
مهمتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقية حار من كل معنى ، وأن الشعر كلام فارغ ،  
وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد اختراع<sup>(١)</sup> .

حسبنا هذا بياناً لوقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة — بالإضافة إلى  
ما قلناه عنها عند حديثنا عن موقف أنبائهما من فهم الفلسفة<sup>(٢)</sup> ، وما استقره من  
مبدأ التحقق عند دعائها عندما نعرض للحديث عن مقاييس الحق والباطل<sup>(٣)</sup> ،  
ولنعقب على ما أسلفنا بكلمة موجزة نقاش فيها بعض الأصص التي قامت عليها  
الوضعية التقليدية ، حتى إذا فرغنا من هذا مقبلاً بكلمة أخرى في مناقشة الوضعية  
المنطقية في رفض ما بعد الطبيعة :

عنايته المزدوجة الوضعية في رفضي ما بعد الطبيعة :

إن الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل السائل  
ولا يدع للفلسفة مجالاً للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لقبول الموضوعات  
التي يمكن أن تُعالج بمناهج البحث التجريبي . ومن الحق أن نقول مع بعض  
مؤرخيهم من أمثال « جايمس وسياسي » : إنهم يحرمون على الإنسان ثمارة شجرة  
المعرفة ، ولكن ما من شك في أن العقل البشري سيواصل بحقه عن الفاكهة المحرمة !  
وإن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير خليفة طبيعية للعقل ، والعقل  
ينساق بفطرته إلى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا ندركه التجربة الحسية ؛  
إن وراء العالم المحسوس عالم لا يخضع لمناهج التجربة كطبيعة الموجودات  
وحقيقتها وعالمها الأولي وعلاياتها الهيكلية ، والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفة  
لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجها .

(١) قارن Barnes في المصدر السابق الذكر .

(٢) ص ١٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) في الفصل الثالث من الباب الرابع .



بل إن المعرفة العلمية نفسها تقتصر إلى أساس فلسفي ، فإن الفلسفة هي التي تقوم بتفسير للمشاهدة وغيرها من مقومات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العالم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هي التي تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعي قد كمل لظل العقل الإنساني يتطلب علماً لكل whols المطلق absolute للضروري necessary علماً بالمبادئ والمسل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفي لحل المشاكل التي تواجهه ، بل إن العلم نفسه ليس إلا حقيقة من الحقائق التي تعالجها الفلسفة — في نظرية المعرفة — كيف يكون العلم ممكناً ؟ وتحت أي ظروف تصور هذا العالم ؟ وما أحوال العلم وما طبيعته ؟ .. الخ . إننا نحتاج إلى علم العلم ، إلى تحليل العقل وقوايته ، وهذه كلها موضوعات تدخل في مجال ما يسمونه الطبيعة . قلنا إن العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالملاحظة والتجربة تكون علماً<sup>(١)</sup> ، والعلم لا يدرس الموضوعات التي لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبداً ومصيرها ، ومهجع الفلسفة عقلية ومائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التي تسمى هي التجربة والملاحظة ، ولا تكفي الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلى ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفي لتفسير الكلى وما ينجم عنه من حكم وقياس واستقراء ، والعلم يستخدم المبادئ الكلية — كبداً العلمية — مع أنها لا تكتسب بالتجربة ...<sup>(٢)</sup> . وسنعود إلى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأطوار الثلاثة عند « كونت » موضع نظر ، فالتجربة تشهد بأن

(١) لأن العلم لا يكون إلا باكتشاف القوانين العامة التي تعتبر إحصائيات المحسوسة تطبيقاً لها — فيما يقول رسل : B. Russell, The Scientific Outlook, p. 53-59 . (٢) P. Janet et G. Scaillies L' Hist. de la Philos. p. 22-4 . ( في النسخة

الأدوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ،  
فقد يقبل الفرد أو الجماعة نفسيات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي  
تواجهه مع اعتقاده بالعالم الوضعي الواقعي .

والملاحظ أن الدور الأول الذي يقولون إنه يمثل في عصر ما قبل التاريخ  
وبدء العصر التاريخي قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة  
طوائع الأشياء ؛ وفي الدور الثاني الذي يقال إنه شمل المصور القديمة قد وجدت  
فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية ، وعرفت هندسة إقليدس وطلب إقراط  
وطبيبات أرسطو وكيمياء العرب<sup>(١)</sup> وفي الدور الوضعي الذي يقال إنه يتجلى  
في المصور الحديثة وجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقي<sup>(٢)</sup> .  
وإذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفي  
تسبق مرحلة التفكير العلمي ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الفلسفة التي  
تبدأ حيث ينتهي العلم تُكمل العلم ، وأنها كما قلنا تكملة ضرورية له بالإضافة إلى  
أنها في بناء لا ينتهي<sup>(٣)</sup> .

إذن فمن المنجى أن يقول الوضعيون إن الفلسفة قد استنفدت موضوعاتها  
وأصبحت غير ذات موضوع ، وأن من الممكن بل من الضروري أن نستغنى  
عنها اكتفاء بالعلم ومناهجه .

### صداقة الوضعية الفلسفية في رفضها لما يسمو بالطبيعة :

تستند النجربية المتعلقة في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم الديكارية من مجال  
البحث العلمي إلى مبدأ التحقق ، ويراد به القول بأن معنى الحقيقة هو طريقة

(١) بل يتعرف « كونت » في دروسه في الفلسفة للوضعية بأن أرسطو كان أول من  
شرح في نقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقي إلى دورها الوضعي وتابته في ذلك فلاسفة الإسكندرانية

(٢) تآرن مع المصادر السالفة . Cornforth, op. cit. p. 9.

(٣) G. W. Cunningham, p. 77-80 & 82

التحقق من صوابها — محلياً أو نظرياً — فالمعبرة التي يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى ، ومن هنا كان مبدأ التحقق مقياساً تمدد به معنى العبارات ودلالاتها ، وعائنه ربط القضايا بالواقع كطريقة لاحتبار صحتها ، ولما كان من المتعذر ربط قضايا الميتافيزيقا والمعلوم المعياري ( كالجمال والأخلاق ) بمالم الواقع المحس ، استبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمي — وهذا هو مبدأ التحقق في التعبيرانية المنطقية ، وسنعود إلى الحديث عنه بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من الباب الرابع .

بكلمة أخرى لما عند الأستاذ آبر — إن الموضع المنطقي في التحقرا اليوم — يستعمل جميع واحد ، هو المعنى الذي يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية . ومع أن هذا غير صحيح إلا أنه جماعة الرغبة المنطقية التي ينشئ إليها آبر ، فإننا نسلم جداً بأن المعنى لا يكون إلا حيث يتيسر التحقق من صوابه بالمحس ، وفي ضوء هذا نفهم العلاقة بين المعنى وإمكان التحقق منه ، ويتبين على هذا أن قول إن المبدأ يقول : « إن القضايا التي يمكن التحقق عنها ، هي وسادتها ذات معنى » وإذا نحن أضفنا إلى هذا المبدأ الرضوي قولنا « إن المعنى يمكن التحقق منه يحمل معنى » كانت هذه عبارة قضائية تحليلية بالمعنى ذاته المذكور — أي تحصيل حاصل . . . 1 — أي أن مبدأ التحقق تحصيل حاصل . ومن ثم لا يسلح أن يكون مقياساً لاحتبار القضايا الميتافيزيقية واستبعادها من مجال البحث ، إذ يجوز في هذه الحالة أن تكون ذات معنى في استعمال آخر لا يقصد به المعنى الذي يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها — ومع أن « آبر » يبدو أنه يرى إمكان وجود استعمالات أخرى صحيحة للمصطلح « معنى » إلا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التي تشمل معنى في غير الاستعمال المعنى ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة ، وإذن فيمكن القول بأن مبدأ المعنى إذا كان ذا معنى في استعمال من هذه الاستعمالات التي لا يترددها ، فإنه لا يمكن صديقاً ولا كاذباً ، وفي

هذا تناقض ، إذ أن « آير » وهو يرشدنا إلى نوع العبارات التي تحمل معنى ، يقرر قضية — كقياس لاختبار المسارات — لا نحمل بدورها أى معنى ، أو لحها ذات معنى من نوع لم يصفه إميلانكا ويمتد أنه لا يتصل بالحق أو بالباطل ... وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> .

وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة — بمنها التقليدى — بسياج يستحيل اختيازه ، ومع أننا جربنا في هذا الكتاب على التفرقة بين العلم والفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، إلا أننا قلنا — ما يحملونا تكراره في كل مناسبة — إن هذه التفرقة سردها إلى شقف العصر الحديث بالتحصص ، ثم هي بعد هذا تعادون بين العلماء وفلاسفة على كشف الجيوبول من هذا العالم وظواهره ، والتصرف إلى طبيعة الإنسان وحياته ، توطئة لإفادة من هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة في خدمة الإنسانية وإسعاد أهلها ، أما أتباع الوضعية المنطقية فقد عدموا الفلسفة واستبعدوا قضاياها من مجال البحث ، وأخذوا يرون إلى العلم بإعجاب ، ولمكنهم شعروا بالعجز عن الاتحاق بركب العلماء ، فتنصوا بمهمة المدم راعمين أن في موقفهم التحليلي خدمة للعلماء ، وهم يقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقي تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم المصور ، وقد قيل بحق إن أصحاب الفلسفة التحليلية — مع دقتهم وشاطهم — يصورهم الشعور بالنسبة الاجتماعية لأنهم ينسبون أن الفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل في تخيير أفكار الحياة اليومية ، ومن يمين النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية ، لا تهز منافساتها الإنسانية التي لا تحمل — من الناحية الاجتماعية — معنى ... وعؤلاء التحليليون يسترفون بأن فلسفتهم لا تؤدي نفس الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة التقليدية منذ الرافى السعوى<sup>(٢)</sup> ، وإن كانوا يحذرون من خطر المبالغة

(١) قارن W. H. F. Darnes, Philosophical Predicament, 1950, p. 116-117

(٢) انظر ص ٦٠ وما بعدها في هذا الكتاب .

قد تصور التأثير الذي كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشرى ، وإن تعذر عليهم أن ينسكروا تأثيرها في الكثير من الحركات الاجتماعية ، إلا أنهم مع هذا الاعتراف ، يقولون إن لعلمهم تأثيراً غير مباشر على الحياة الاجتماعية ، لأنها تقي الناس والعلماء شر الابس الذي ينشأ عن سوء استخدام العبارات القوية وتصادم على التعرود على التفكير الذي يمتاز بالدقة والوضوح ، وهذا بالإضافة إلى أنها تخدم العلم الذي يستخدم مفهومات ومبادئ لا يستطيع تمثيلاً مع مقتضيات مناهجه أن يمرض لبحثها وإزالة العموض الذي يلابسها ، ومع ذلك يعترف أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الإنساني كما أشرنا من قبل (١) .

والملاحظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن رده إلى الخبرة الحسية لإمكان اختبارها في حدودها ، بالإضافة إلى أنهم اعتقدوا رأي هيرم في رد الانفعالات والشاعر إلى انطباعات حسية impressions ، ومن ثم كان الحس أداة الإدراك الوحيدة ، وكل ما لا يدخل في نطاق الواقع الحس أو لا يمكن رده إلى مجاله ، لا يصلح موضوعاً لبحث علمي ، وهذا خافوا الخدسين والمفكرين في اتخاذ الحس أو العقل أداة للإدراك اليقيني ، إذ لا يعقل — عالمنا كان موضوع البحث هو الموجودات المحسوسة — أن يحى إدراكها عن طريق موجودات خيالية . . . ومع تسليمنا بإمكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة للصرفة الصادقة ، نرى أن وراء العالم المحسوس عالماً من الحقائق يقتدر إدراكه بتير العقل ، فالقول بالحس أداة وحيدة لإدراك الحقائق ، ومعياراً أقصى لاعتبار المبررات ، فرض تعسفي يستمسك به هؤلاء لوضعيون من غير دليل ، إهم يضمنون أنفسهم في دائرة مغلقة — هي القول بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث ، وبالحس أداة وحيدة لإدراكه — فإذا قيل لهم إن وراء الواقع عالماً آخر من الحقائق ، قالوا : وهل

يُدرِك هذا العالم بالحس . . ؟ وإذا قيل لم إن هناك إلى جانب الحواس أدوات للإدراك ، قالوا : وما حاجتنا إليها إذا كانت موضوعات البحث الوحيدة — وكلها تدخل في نطاق الواقع الحس — يمكن إدراكها عن طريق الحس . . ؟ وم في داخل هذه الدائرة المغلقة يقولون : — لدايرتهم المغلقة — لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمي ؛ ثم هم بعد هذا يرون — من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم في هذا شأن المتعصبين في أى مجال — يرون أن يحجروا على النقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير في مصير الإنسان ، وطبيعة النفس البشرية ، وكنه الألوهية . . . ونحو هذا من موضوعات ، وإلا تحولوا من باحثين ومفكرين إلى شراء وفسافين ، أو إلى عابثين يحسبون الهرطقة كلاماً يحمل معنى . . . وما أعجب حجبتهم التي يدللون بها على صحة دعاويهم ! إنهم يرون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة ، ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة للإدراك حقيقة ١٩ .

كان طبيعياً بعد هذا أن يشكروا وجود شيء اسمه عقل ، إن التفكير عندهم مجرد حركات في عضلات الحنجرة ! وبهذه الحركات يفترق الناس بعضهم عن بعض ! ألم يكن « پارمنيدس » Parmenides على حق حين قال منذ نحو خمسة عشر قرناً من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — إن الخبرات التي تهيأت لنا فعلاً ، لا تسكنى قط في توكيد معرفتنا بالسكون . . . ثم كيف يمكن الانطباعات الحسية التي تحدث عنها هيوم أن تفكر وتتصور وتتحيل وتتذكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ٢٠ .

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، ما لم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « فنجشتاين » : لكي نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع <sup>(١)</sup> ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرناً من الزمان

هذا فيلسوف اسكندري نجرى شك ، هو « سكتوس امبريكوس »<sup>(١)</sup> ولنا  
شواهد هذا لاجل من أنواع الوضعية المنطقية ، فإن قسم نواة المذهب الفلسفى الحديث  
— أيا ما كان — لا تعيب أصحابه أبداً ، وإنما نذكر هذا على سبيل  
التاريخ وسنده .

قال أتباع التجريبية المنطقية إن كل ما لا يمكن التحقق من صوابه في حدود  
التجربة الحسية فهو كلام غير ذي معنى ، ومن هنا جاء استبعاد القضايا الميتافيزيقية  
في كل صورها ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن هذه العبارات الميتافيزيقية  
قضايا ذات معنى ، وإن تنذر التثبت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ،  
وغيره ، وسنأ أن نفهم تصور هذه الأساليب إذا أضفنا إليها وسائل أخرى تصبح  
منتهى من هذه العبارات التي لا تحدثنا عن العالم الحسى ، وإن كان معنى هذا  
أن يدور دائرة الوضعية المنطقية للبحث العلمى مجالاً ونهجاً ، فلا يصح الوقوع وسنده  
بمجرد المسحت ، ولا تقال التجربة الحسية وحدها أداة التثبت من صدق العبارات  
أو كذبها ، ومن ثم تهدى الوضعية المنطقية رينهار كيماها ، إياها في رأينا ندين  
بأن شأنها ونورها المنهيات الحرب ، نشأت كتحية مستقلة بعد حرب عالمية  
عسيرة الذوار ، عصمت تفكير الناس في عالم الواقع الأليم ، وأطاحت بالقيم  
في دنيا الحق والخير والجمال ؛ وامت هذه الوضعية في ظل حرب عالمية طاحنة  
أخرى ، زادت الناس نفوراً من التفكير النظري المجرد ، وكادت تأتى على ما تبقى  
في شرفهم وقلوبهم من قيم عليا ... ولنا نذكر هذا قدم التفكير الوضعى ولا نتقص  
قيمه ، ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولنا نذكرنا نشير بما أسلفنا إلى أثر  
الحرب في تطرف بعض الانجذابات الفلسفية الحديثة ، وهذا كله بالإضافة إلى أن  
الكثيرين من أساطيرها قد عدلوا اليوم في أسسها وغيروا من مقومات تفكيرهم .  
بل إن انجذاب الوضعيين المنطقيين — وهو حملة موجهة إلى الميتافيزيقا — لم

(١) انظر Barnes, op. cit., p. 103 (note)

يبرأ من المنصر الميتافيزيقي . . . في — رغبة في تحقيق مهمتها التحليلية — قد بدأت إلى تقسيم موضوعاتها تقسيماً دقيقاً كثيراً ما يتعذر على القول غير المدققة إدراكه وقبوله<sup>(١)</sup> ، مع أن هدف الوضعيين المناطقة هو إيضاح للمعبارات وإزالة اللبس والإيهام عن معانيها ؛ ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقليدية عند أسلافهم لم تخل من عناصر ميتافيزيقية ، وزعموا أن وضعيتهم المنطقية ستكفل بظواهرها من هذه العناصر ، أنهم مذهبهم يمثل هذا النقص — إن جاز اعتباره نقصاً — فذهب « كورنغورث » إلى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي ، إذ استبدلت بالعالم المادي القدي يعرفه العالم علماً ميتافيزيقياً من التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذ موضوعاً للبحث<sup>(٢)</sup> ، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته ، فتأدى هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة ، وليست « البيانطقا » — أي البحث في دلالات الألفاظ — إلا نظرية ميتافيزيقية<sup>(٣)</sup> ، وإذا صح هذا وكان الموقف الذي وقفه علماء ، تهدم الأساس الذي شادت عليه الوضعية المنطقية بنياها ، وتحقق في ألبانها قول أرسطو : « إن من يسكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً » . . . ومع هذا الذي أسندناه — وهو قليل مما يمكن أن يقال في دحض هذا الانجاء — لا يزال لهذه الفلسفة أصداء كثيرة يدافعون عنها في حاسة قد لا يحتملها منهج البحث العلمي<sup>(٤)</sup> . . .

(١) Arthur Pap, op. cit., p. 477

(٢) M. Cornforth, In Defence of Philosophy, 1950, p. 104

(٣) ibid, ch. IV., p. 85 ff.

(٤) عرض صديقنا الدكتور زكي نجيب محمود — في معرض دفاعه القيم عن الوضعية المنطقية في كتابه خرافة الميتافيزيقا ص ٢٤ وما بعدها — إلى تخييد بعض الحجج التي استند إليها خصومها في دحضها ، فروى عن « بارتز » قول : « إن محاولة هدم الميتافيزيقا بالتحليلات اللغوية ، إن هي إلا إسكروالائية جديدة . . . ولئن أراد رجال النصور الوسطى قنصلقة أن تكون خادمة تابعة للدين ، فهؤلاء المحدثون — من الوضعيين المناطقة — يريدون لها أن تكون عادمة —



على أن الوضعية المنطقية لا تصادف عند بعض المؤرخين شيئاً من التقدير والاهتمام ، وقد وضع أكبر مؤرخي الفلسفة من الفرنسيين كتاباً أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه إلى هذا الاتجاه مضمراً في سطر واحد ذكر فيه للذهب الشكلي لمحض الذي نادى به مدرسة فيينا التي تشتمل نفسها بمعنى القضية وليس بصدقها أو كذبها .. !! ولم يزد على هذا شيئاً .. (١)

حسبنا هذا في مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، وسنعود إليه بعد في مناسبات أخرى (٢) ، ولنعقب بكلمة عن :

« قائمة العلم » وعقب الدكتور على هذا المؤلف بالسخرية منه لأنه يعبر بصورة بأنهم جعلوا أنفسهم أشياء لا سكولائية المصور الوسطى .

وبالرجوع إلى نص « بارنز » لم ندمهم منه ما يدل على أنه يسوق هذه العبارة كمحجة يقوِّض بها الوضعية المنطقية ، وإنما لورد عبارته في سياق تاريخي يمهّد به لنقص هذه الوضعية فيما بعد ، إذ عهد « بارنز » لغيرته السافرة الذكر بصفحة يقوِّض في بدايتها : « قبل أن نعرض لمناقشة حجة الوضعية المنطقية الحديثة على الميثافيزيقا ، فليدق نظرة إلى احتمالات التي شنت عليها منذ أيام أرسطو ، ثم عرض المؤلف بعد هذه العبارة - في إشارة موجزة - إلى شكك الإغريق الذين أنكروا إمكان العلم بالحقائق والأشياء ، وإلى مفكري المصور الوسطى الذين رأوا أن مصير النفس وحقيقة الألوهية وخلق الكون حقائق تزل بها الوعي ولا مجال فيها للتفكير العقلي ، ثم عقب بذكر وجه الالتقاء والاختلاف بين هذه الحملة الدينية وحجة الوضعية المنطقية الحديثة ، اتفقاً - في رأيه - في إنكار قدرة العقل على التغلغل إلى أسرار الكون المحجب ، واختلفاً في أن حجة مفكري المصور الوسطى على الميثافيزيقا كانت باسم الدين ، بينما كانت حجة الوضعيين المعاصرين باسم العلم ، ثم روى « بارنز » بعد هذا أن نواة هذه الوضعية تبدو في حجة باركلي وهيوم ووضعية أوجيست كونت ... الخ .

ولكن صديقتنا زكي يضيق بالعبارة السافرة الذكر كأما كانت حجة الحجاج التي استند إليها « بارنز » في تقويض الوضعية المنطقية ، ويقول في فقد « بارنز » إنها لمصحب من نقد كهذا بوجهه أستاذ للفلسفة مخرف لأنه يدل أن يقول لشكرين أين أخطأوا ، فهو يعبرهم بأنهم يحملون أنفسهم أشياء لا سكولائية المصور الوسطى . والواقع أننا لا نرى في صاره « بارنز » ما يستدعي السخرية ، لأنها وردت في سياق تاريخي موجز ، ومن غير أن نكون حجة قيلت لتقويض الوضعية ، وإنما سافرها صاحبها في تمهيد يسبق الحجاج التي ينوى ذكرها لتفنيد هذه الوضعية ونشتمها ( انظر W.H. F. Barnes. The philosophical Predicament 1950, P. 23-24 )

(١) انظر E. Bréhier في كتابه Les Themes Actuels de la Philosophie

الفصل ١١ في نقد المبادئ ص ٦٠-٦١ .

(٢) منها حديثنا عن موقفها من فلسفة الأخلاق في الفصل الثالث من الباب الرابع .

### وجوب اللجوء إلى ما بعد الطبيعة :

أشرنا إلى أن العلوم الجزئية لا تستوهب مجال الدراسات ، ولا تستغرق موضوعات البحث كلها ، ورأينا أن الفلسفة التقليدية في وسعها أن تنقضى هذا النقص ونضيف إلى ما قلناه أن أرسطو — في معرض التفرقة بين الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — وسائر العلوم يقول إن كل علم يتخذ مجازاً خاصاً من مجالات الوجود موضوعاً لبحثه ، وليس من بين العلوم علم يرضى للبحث في الوجود بما هو وجود ، أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا إن الرياضيات مثلاً تبحث في الوجود من حيث هو كم — سواء كان عدداً (الحساب) أو شكلاً ( الهندسة ) — والطبيعات تبحث في الوجود من حيث هو متغير ، فالطبيعة تبحث في خصائص الأجسام دون نظر إلى طبيعتها ، والكيمياء تبحث في تركيب الأشياء وردّها إلى عناصرها . . . ومثل هذا يقال في علم النفس الذي يدرس الفواصر النفسية . . . وليس بين العلوم جميعاً علم يرضى بالنظر في الوجود ككل غير مفصل إلى موجودات محسوسة وإنما يتناولها بما هو كذلك ، فهذه هي مهمة ما بعد الطبيعة <sup>(١)</sup> .

هذا إلى أن العلوم الجزئية تفرض وجود مدركات عقلية أو قضايا أولية وتستخدمها كمدومات أهم من مقدمات هذه العلوم دون أن تدال على صحة هذه الافتراضات ، لأن هذا يخرج العالم عن علمه موضوعاً ومنهجاً ، فمن ذلك أن عالم الهندسة يبحث في قوانين للسكان ويفترض قوانين بديهية قبلية سابقة على التجربة كقوله إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا ، أو أن الكميات المتساوية متى أضيفت إلى كميات متساوية كان الناتج كميات متساوية ؟ وعالم الطبيعة

(١) قارن : W. Fleming, op cit., p. 251-8

يفترض وجود المادة ويسير من هذا الفرض إلى وضع قوانين ، ويفترض قانون  
البيئة أو قانون عدم التناقض باعتباره بدسمة عقلية سابقة على كل تجربة ، ومثل  
عندما يقال في كل علم من العلوم الجزئية ، ويمكن أحدا من العلماء لا يفرض الدراسة  
المسكان وطبيعتها أو المادة وحقيقتها أو صحة قانون البيئة أو التناقض ، لأن البحث  
في هذه الموضوعات لا يدخل في مجال العلم ولا يصالح بمفاهيم التجريبية وإنما هو  
مسألة أولية لا يمكن التمييز بين ، ومن هنا تمت الحاجة إلى وجود ما بعد الطبيعة حتى  
يقتضى حجة راسخة ، الافتراضات التي تبدأ بها العلوم الجزئية وإلا قامت هذه العلوم  
— في سفر التكوين — على أسس راسخة وانتهت بذلك إلى نتائج خاطئة<sup>(١)</sup> .

واولئك أن انما يشعرون بحاجتهم إلى ذلك العلم كلما شعروا بقصر العلم  
الجزئي ، أو ببساطة فهم قدرته على سد حاجة الرغبات الإنسانية ، أو أحسوا بالفاقة  
منه في الاستمرار في حياتهم الاجتماعية أو علاقاتهم السياسية ، وفي الإنسان رغبة  
دائمة في أن يعلل على التفكير في طبيعة الوجود وتصوره في صورة مثالية كاملة تقابل  
شئها في العالم المنطوق الذي يعيش فيه<sup>(٢)</sup> .

هذا هو التساؤل على رأي الوضعيين في الفلسفة الحديثة — أي ما بعد  
الطبيعة الذي يشمل معنى الوجود والحركة — أما عن موقفهم من مبحث القيم —  
الذي يشمل علم الجمال وعلم الأخلاق وعلم المنطق — فقد أصلها رأيهم في أن  
ما يتوخى الإنسان في البحث التجريبي يدخل في نطاق العلم ، وأما ما لا يستطيع هذه  
النتائج في مبحث قيم حيث وضعية اللوث ، ومعنى هذا أنهم يلجئون في اصطلاح  
المصطلح التجريبية في العلوم الثلاثة السابقة ، وقد أسرفنا إلى جهود « تين » في علم  
الجمال . « جوبنو » في علم المنطق ، و « ليفي برول » في علم الأخلاق ، بل أرادوا مد  
نتائجهم التجريبية إلى سائر العلوم التي كانت على اتصال بالفلسفة ثم انفصلت عنها

(١) فارن : ١٢٤-٦ p. Fletcher, op cit

(٢) Kälpe, op. cit., p. 27-

— كالم النفس ( وقد أُلحنا إلى جهود « ريبو » في هذا الصدد ) وعلم الاحتمام —  
وقد عرفنا موقف « دوركايم » في إعصائه للمناهج التجريبية — وما لا يخضع  
لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصيح هنا يقال لتسليمة  
شأنه في نظر الوضعيين شأن الفناء وما يدخل في بابه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التي غزت العلوم الفلسفية خمر  
يرتفع عن كل شك بشرط ألا تدعى هذه الثورة بالفناء على العلوم التجريبية  
الأصيلة لأنها تستند إلى مبررات قوية مكينة ، كما سنعرف في الباب الرابع عند  
الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هذه العلوم .

واعلم من الإنصاف — بعد كل ما قلناه — أن نقول إن ما يعد  
للطبيعة قد صمد لحالات خصومه — تمداء ومحدثين — لأن التفلسف طبيعي  
لكل إنسان فائق ؛ إلى ما أصدق أرسطو حين قال : فلنفسك إذا اقتضى  
الأمر أن تفلسف ؛ فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن تتفلسف لنثبت  
أن الفلاسف لا ضرورة له ! بل لكل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والفيل من  
أهلها تصديق فيهم كلمة أرسطو : إن من يسخر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقا ! وإلى  
مثل هذا المذهب ذهب « برادلي » حديثا ، ومن هنا صيح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا  
الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة : حتى قال عنهم « چاويه » و « سيای » P. Janet  
O. Séailles & إنهم الفلاسفة الذين يفاحرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ... ! إن  
موقفهم في إنكار الفلسفة موقف فلسفي لا بحالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من إنكار ما بعد الطبيعة ... ! وقد أشرنا  
في مطلع الفصل الأول من هذا الباب إلى أن ما بعد الطبيعة يُطلق عند البعض على  
مبحث الوجود ونظرية المعرفة ؛ وأفردنا هذا الباب للمبحث الأول ؛ فلنشرع في  
دراسة نظرية المعرفة — في الباب التالي — باعتبارها المبحث الثاني من مباحث  
الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن  
الاطلاع على المصادر التالية :

- Saw, R., The Vandication of Metaphysics, 1951  
Joad, The Critique of Logical Positivism  
Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism  
Berthelot, Principes de Métaphysique et de Psychologique  
Liard, La Science Positive et la Metaphysique  
Fouillée, A., Le Mouvement Positiviste et la Conception  
Sociologique du Mond  
Vacherot, La Métaphysique et la Science ou Principes de  
Métaphysique Positive  
J. Rig, La Philos. Posit. resumè  
E. Littrè, A. Comte et la Philosophie Positive  
Ayer, A., J, Foundations of Emperical Knowledge  
Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942  
(2) Logical Syntax of Language, 1937  
(3) Philosophy & Logical Syntax 1935  
Ducasse, C.), Philosophy as Science, 1944  
Losise Leard, Science Positive et metaphysique  
Holmes, E., Philosophy without Metaphysics  
O. Neurah, Le Développement du Circle de Vienna et l' Avenir  
de L'Empirisme Logique, 1935  
C. W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism & Scientific  
Empericism, 1937

# الباب الثالث

الأپستمولوجيا أو نظرية المعرفة

تمهيد في مجال نظرية المعرفة

- الفصل الأول : إمكان المعرفة

الفصل الثاني : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وأدواتها



## الباب الثالث

### الاستمرار حياً أو نظرية المعرفة

انتمى الباب السابق على أولى مشاكل الفلسفة الثالث ، ونعى بها « مذهب الوجود » كما تصوره السقليون ومن جرى مجراهم ، وعاجه التجريبيون والوضعيون ومن ذهب عندهم — قدماء كانوا أو محدثين — وبقي علينا أن نعالج المشكلتين الآخرين في باين تالين ، نتناول « نظرية المعرفة » في الباب التالي بمصولة الثلاثة ، نعالج في أولها إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكائ ومؤيديها من أهل التيقن حق ، إذا ثبت إمكان العلم بالأشياء تحدثنا في الفصل الثاني عن طبيعة المعرفة والنزاع الذي دار بينهما بين أصحاب المذاهب الواقعية وأصحاب المذاهب المثالية — قدماء ومحدثين — وعقبنا في الفصل الثالث بالبحث في منابع المعرفة وأدواتها — عند العقليين والتجريبيين — ومن ذهب مذهبهما .

فإذا فرغنا من دراسة المعرفة في هذا الباب ، أفردنا الباب الرابع

للبحث في مشكلة القيم .





## مجال نظرية المعرفة

كان البحث في مجال نظرية المعرفة متاراً لا جدل بين الباحثين ، فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق على اعتبار أن المنطق يبحث في القوانين الضرورية للمعرفة الإنسانية ، وذهب غيرهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ومن ثم كانت في رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعياً في كسب معلوماته — كالإدراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه — وترتب على هذا أن تعتبر نظرية المعرفة علماً جزئياً لأن علم النفس الذي أُلحقت به قد أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتدعم لصحة قضائاه ، وأن يدرس العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها

ولكن نظرية المعرفة عند جبهة الباحثين فيها أوسع محالاً مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لأنها تدرس لابحث في إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو اليقين بها ، والفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق التجربة *a priori* والمعرفة التي تسمى اكتساباً *a posteriori* وتدرس الشروط التي تبصر الأحكام الممكنة والتي تبهر وصف الحقيقة بالصدق المطلق — إذ كان هذا ممكناً .. كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتدرس مسائل المعرفة ومنابعها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قويم الإدراك بالشيء المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها .

وفي هذا ما يكفي ردّاً على الذين حلقوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية ، فإن المنطق يبحث في القوانين الضرورية للتفكير الإنساني ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات — كل منها في مجال اختصاص ،

١١ أما نظرية المعرفة فتعرض للبحث في صفة المعرفة في صورتها العامة ، فيدخل في مجالها البحث في بعض المسؤلات التي تعرض كافة العلوم الجزئية بحثها وتستخدمها استناداً إلى ذلك من غير أن تعرض للرامتها ، معرفة صوابها أو خطئها .  
ولو صحت فكرة الذين يحسنونها بعلم النفس لا تقطعت صلتها بالفلسفة وخرج من مجالها البحث في صدق المعرفة أو كذبها وفي إمكان العلم إطلاقاً ، ولضاق مجالها حينئذ لا يقوم على أساس .

إن نظرية المعرفة بالوضع الذي أسلفناه علم يتعلق بأسمى وليس علماً جزئياً ، ولا خبرة باعتراف الذين يقولون إن العقل أداتنا في تحصيل المعرفة ، وهو في الوقت نفسه يرينا في الحكم عليها ، فكيف يتيسر الحكم على صحة المعرفة أو خطئها ؟ إذا صحت افتراض العقل حكماً في صواب المعرفة وخطئها وحسب التسليم بالمعرفة باعتبارها متجالة ، وعندها يكون من المهم التفرع في صحة المعرفة إطلاقاً ، وإذا حصلنا حكم العقل على المعرفة ، ووضع حكم وجد أن ذلك في قدرته على تحصيل المعرفة الصحيحة ، ومن ثم لا يكون لدينا قياس يبين في صواب المعرفة أو خطئها ، عند افتراض ما صحت فيه ، ونعرض نظرية المعرفة حينئذ في كيفية تحصيل المعرفة وهو هو أن أسلفنا بيان مسألتها لأن مجال نظرية أوسع من هذا بكثير (١) .

لنا أن نظرية المعرفة تنسب على صفة معرفة انبشيرية ونفسية ماهيتها ، وتعرض لدراسة أصولها وأدواتها ، وتساو بالبحث إمكان قيامها أو الشك في وجودها ، وسكن البحث في طبيعة المعرفة أو في أدوات كسبها يقوم على افتراض العقل بإمكان قيامها ، ومن هنا نرى البدء بدراسة إمكان المعرفة وعرض ما قيل في شياً وإثباتاً حتى إذا ثبت ذلك أن إدراك الحقيقة في متدور الإنسان عقبتنا بالحديث عن طبيعة المعرفة وأدواتها .

# الفصل الأول

## إمكان المعرفة

تمهيد - أ : مذهب الشك - الشك الأپستمولوجي - ب : مذهب اليقين : تمهيد  
في الشك المنهجي - بعض أساليب اليقين

تمهيد :

الذين عرضوا للبحث في طبيعة المعرفة وأدواتها ومنابعها كانوا يفترون  
وجود المعرفة الصحيحة وإمكان اكتسابها ، وهذه الثقة بالعقل أو غيره من  
أدوات المعرفة كانت مثاراً للشك عند بعض الفلاسفة ، إذ أخضعوا هذه الأدوات  
لحجك النقد وانتهوا من نقدها إلى التردد في التسليم بإمكان وجود معرفة صحيحة  
أو قدرة على إدراك حقيقة !

وكان طبيعياً أن يعمدي لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا  
إمكان قيام المعرفة الصحيحة - وأرثك هم أصحاب مذهب اليقين أو الاعتقاد  
Dogmatism في مختلف صوره .

إذن فالشك - كمنظريه في المعرفة - Scepticism يراد به التوقف عن  
إصدار حكم ما استناداً إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعددة ،  
وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين ، وقد اتخذ  
لشك صوراً شتى منعرض لها بعد قليل .

أما مذهب اليقين فيراد به أصلاً إقرار حقيقة أو مبدأ على أنه صادق من غير  
دليل يكفي لبرهنة عليه ، وأريد به في الفلسفة إمكان اكتساب معرفة صادقة  
دون حد تقف عنده قدرة الإنسان على تحصيلها<sup>(١)</sup> .

وقد صَنَّف « ميكون » الفلاسفة إلى أصحاب نزعة تجريبية ودعاة تيقن ،  
 قالون يستندون إلى مجرد الملاحظة الطارئة كالنملة تدفع بأن تكسب مواد غذائها  
 لتستهلكها فيما بعد ، أما الاعتقادي — أي صاحب اليقين وهو الفيلسوف  
 العقلي — فيشبه المنكبوت يغزل نسيجه من مادته ، ويشير الإيجاب بدقة منه  
 ومهارته ، ولكن النسيج راجع تعوزه المادة ولا يتدفق به أحد ، وبين النملة  
 والمنكبوت تقف النحلة — الفيلسوف الحق — تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ،  
 وبقائها التي تتميز به تعمل وتكد حتى تمثل المادة وتحملها رحيقاً ، والفلاسفة  
 الصحيحة عند يكون أشبه ما تكون بعمل النحلة (١) .

وفي عهد « كانط » Kant انصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من  
 غير أن تصنيفها دراسة لمقدماتها وبحث في مدى صحتها ، واعتُبر « اليقين » أسلوباً  
 للعقل بخلاف من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغیر  
 بحث في طريقة اكتسابها ؛ ولكن المذهب النقدي Criticism عند « كانط »  
 قد تكفل بتقويض مذهب اليقين في مجال الفلسفة ، لما من فيلسوف يفكر اليوم  
 أن نتائج الأبحاث النظرية الحرة أقل في مراتب اليقين من نتائج الأبحاث  
 التجريبية في العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعاً لذلك رهم دعاة اليقين المائلين بأن  
 قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد (٢) ؛ وإذا كان  
 اليقين كمذهب في المعرفة قد توارى اليوم فإن الشك كنظرية في المعرفة قد اختفى  
 بدوره وإن تحول الشك إلى منهج من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

(١) نلمح يريد أصحاب اليقين « العقليين » فإنهم يستقون المعرفة للصحة من العقل — لا من  
 الخارج — ومذهبهم في نظره كنسج المنكبوت ، وعمل الفلسفة عنده يشبه عمل النحلة من حيث  
 إنها تقوم على جمع المادة التي تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ...  
 حتى تعرف صورة العاهرة التي تستغل لصالح الإنسان — كما أشرنا من قبل — وإن كان الواضح  
 أن التحريبيين القدامى يعتبرون من أهل اليقين ، وإن كانت المعرفة العلمية في الوقت الحاضر  
 تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما عرفنا من قبل .

فلتحدث قليلا من الشك واتجاهات أهله ، ثم نقب على هذا بالحديث عن  
التين وحجج دعائه على أن يمكننا هذا من إصدار حكم صحيح بصدق  
المعرفة الصادقة :

### ( ١ ) مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالاتٍ شتى ، ومرد الخلاف في معانيه إلى أنه يطلق على  
مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظرية في المعرفة ، ومنهجاً للتفكير ،  
وإنكاراً لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور في إيجاز :

إذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عزّ  
عليه أن يتوصل إلى يقين بصدقها مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها ،  
وتعليق الحكم Suspension of Judgment هو المراد بالشك كنظرية في المعرفة ،  
ومن هذا اصطبغ هذا الشك بصبغة سلبية خالصة .

فإذا اصطبغ الباحث الشك منهجاً للتفكير فاعترضه بإرادته ليخلص عقله من  
معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر في بحثه بمعلوماته السابقة كان  
الشك هنا منهجاً للتفكير .

فإذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هذا  
إنكار أو عدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الإلحاد في الدين <sup>(١)</sup> atheism ،  
وبين هذا الإنكار والشك في الفلسفة خلاف : إن الإنكار نقي اعتقاد في أمر ما  
متضمناً الاعتقاد في أمر إيجابى يقابله ، فإذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن  
إنكارك إمكان الاعتقاد بأنها متحركة ، وإذا أنكر الممعد وجود الله انطوى  
إنكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله آخر ، والمعروف أن الاعتقاد في قضية

Cf. Maccoll, N., The Orsek Sceptics from Pyrrho to Sextus, (١)  
p. 13-14

Hicks, R. D., Stoic, Epicurean, p. 312

يتضمن احتمال إنكار حكمها<sup>(١)</sup>، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة إلى اعتبار الاعتقاد والإنكار — أو الإيمان والإلحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة<sup>(٢)</sup>.

بل إن الإنكار كالإلحاد من حيث إنه يتضمن إصدار حكم سلبى فى قضية ما، ففكر القول بثبات الأرض يصدر حكماً نفسياً باعتقاده فى دورائها... وليس نداء عو الحال فى الشك الاستمولوجى بأنه — كتمليق للحكم — توقف عن إصدار حكم ما — إيجابياً كان أو سلبياً — فالذى «يشك» و كروية الأرض مثلاً يمتنع — كشاكش — عن إصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء، أى أنه لا يدري من أمر كرويتها ما يحمله قادراً على إثباتها أو نفي إثباتها، لذا هو الشك، والفرق واضح بينه وبين الإنكار — أو عدم الاعتقاد — إذ تتحان بين من يصدر حكماً سلبياً ومن يتوقف عن إصدار الحكم — سلبياً كان أو إيجابياً.

لذا ولّى خلاف آخر فى موضوع كل منهما، ثالثاً الاستمولوجى صوغ مصطلح المعرفة التصحيحية، فهو ترددٌ يعنى صاعداً عاجزاً عن إدراك حقيقة ما، غير مائل إلى وجود أداة تمكنه من اعتبار علم صحيح، أما الإنكار — وهو الإلحاد بمفهومه الدينى — فهو نوع من المعتقدات المسلم بها بين الناس، وقد يتجاوز اللاأدرية والتردد الذى يندوى تعليق الحكم إلى مسؤولية الإنكار الذى يقوم على سلب الاعتقاد فى أمر أو نفي القول به، ومن هنا تضمن الإنكار إصدار أحكام سلبية.

وقد تروى فى هذا الخلاف إمكان الجمع بين الشك الاستمولوجى والاعتقاد بالأديان والسوف القائم ونيره من مقتضيات الحياة العملية، ومن الطريف أن تاريخ

(١) Starbuck, art. Doubt, (in Hastings's Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٢) W. James, The Principles of Psychology, vol. II, p. 215

الشك الإستمولوجي (الفلسفي) يشهد بأن دعائه كانوا جميعاً — قدماء ومحدثين —  
 مؤمنين بالدين السائد في عصرهم والعرف الشائع في بلادهم ، وأصدق شاهد على  
 هذا إماما الشك القديم والشك الحديث : بيرون + ٤٧٥ ق . م Pyrrho  
 ومونتاني + ١٥٩٢ م Montaigne — كما سنرى بعد قليل .

### الشك الإستمولوجي : Epistemological Scepticism

نشأ الشك الإستمولوجي حين انفصلت الفلسفة عن اللاهوت وأخذ بعض  
 دعائهم يهاجمون المعتقدات الدينية للقضاء على نفوذها وسيطرة رجالها ، واحتضن  
 فرع من فروع الشك بمعناه الواسع — بالبحث في إمكان الوصول إلى المعرفة  
 الصحيحة ، فكان هذا هو الشك في نظرية المعرفة .

وهذا الشك الإستمولوجي مرقه إلى الشعور بالحاجة إلى معلومات تُسلم  
 صاحبها إلى الاقتناع ، ومن ثم فهو يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها ، وليس أدلّ  
 على غير الشك في هذا الاتجاه ، أو على دقته في تحديد موقفه من قوله : إني  
 لا أعرف شيئاً ؛ بل لا أعرف أنني لا أعرف شيئاً ! أي أنه يشك حتى في أنه  
 يشك ! فإذا كان سقراط قد رأى — تسييراً لوصف كاهنة داني له بأنه أحكم  
 أهل عصره ، لأهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف  
 شيئاً ، فإن هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشك لنفسه ؛ إنه ليس على  
 يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شك في أنه شك ! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا  
 أنه يعرف حقيقة هي أنه يشك واناقص بهذا نفسه ! فإن قوام الشك الحقيقي المطبق  
 قول بيرون إن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، بيد أن هذا الشك  
 يتناول المعرفة ولا يشمل المعتقدات الدينية ، ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن  
 بعض الباحثين من القدماء إلى هذه الحقيقة ففرّق « سكستوس إمپيريكوس »  
 Sextus Empericus منذ ثمانية عشر قرناً من الزمان بين مدرسة « بيرون »



والأكاديمية الجديدة بقوله إن الأولى هي مدرسة الشكاك الذين يعتقدون الحكم ويتوقفون من إصداره ، أما أتباع الأكاديمية فإنهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها — وبهذا يصدرون حكماً قاطعاً جازماً<sup>(١)</sup> ؛ وقد ذهب معظم القدماء من الكتاب ونقاد العصر الحديث من أمثال «بايل» Bayle إلى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما في القرن الأخير فقد انتصر رأي سكستوس في التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فإن الاعتقاد بتوكيد الشك وعدم التفرقة على إدراك الحقيقة يتضمن نوعاً من المعرفة ويقوم على إصدار حكم مبدئي بصدد ما .

فطن الفيلسوف الإسكندراني القديم «سكستوس إمپيريكوس» إلى أن الإنكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادي — أو مذهب التيقن — Dogmatism الذي يقرر أصحابه إمكان إدراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ، وينكرون تطبيق الحكم الذي ينتهي إليه الشك الإستمولوجي ، وتطبيق هذا الرأي على مدارس الشكاك قديماً وحديثاً يحمل الكثير من ألباء من دعوة المذهب الاعتقادي ، ويحمل الملحدين في العقيدة شكاكاً في الدين اعتقاديين في المعرفة لأنهم حين يفكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقة هي عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحى ورسول وملائكة ونحوها .

هذا الذي أسلفناه هو الشك الإستمولوجي بمعنى انهيتي ، ولكن لا شك عند الكثيرين من مؤرخي الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة وتقطع إنكارها في حزم لا يشوبه التردد — كاشك السوفسطائي أو انتقار النفا في أدوات المعرفة ونفاذي الخلافات التي تنور بين الفلاسفة بالانجاء إلى الأمان وإثبات الترحيح أو الاحتمال — كما فعل أتباع الأكاديمية الجديدة قديماً — وبهذا لا يصبح الشك مقصوراً على الذين أعجزهم التردد عن إصدار

(١) Patrick (Mary) Sextus Empiricus في الفلسفة ص ٥ .

الأحكام لتبادل السلب والإيجاب في كل حقيقة — كالبيرونيين وأتباعهم من فلاسفة الإمكانية مثلاً .

فأما السوفسطائية فقد ردوا المعرفة إلى الحس ، فانتهى بهم هذا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت ، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ، أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع العقول مع أن الحقيقة عديم وقت على الفرد — وبهذا امتنع العلم .

صدر شكهم عن روح فنية مملوءة حيوية ، ولذا راح يقطع بالنفي ويتحكم ساخراً ويهدم في غير حرج ويحمل على العرف في غير رفق ، إنه لا يتردد في إصدار الأحكام وإن أعورته بحكم تقدمه في الزمان مناهج انقح والتفكير ، فجزم بإنكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لأنه قضى عليها عما هي كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاهر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صواباً لا يمرّ يبدو في نفس الوقت لميره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لأن الفرد بمقياس الحقائق !

نزعوا إلى الهدم ومعاداة كل مذهب شبيهي ، رفعوا ما فعله الشكاك جيئاً . استخدمام مبدأ إيجاني في تفويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا ما لم يعتقد في صحته شاك حقيقي وهو التسليم بالمبدأ الذي استخدموه في التفويض وكأنه حقيقة<sup>(١)</sup> !

ونحت الأكاديمية الجديدة قدماً منحى السوفسطائية في الهدم والتفويض وزعموا المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لندأسمات الظن بالعقل والحواس أداة للمعرفة ، وأسكت وجود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى أتباعها في استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ، وإن قالوا بمبدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability

قَالُوا إِن تَقْضِيَةٌ مَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ أَكْثَرُ اِحْتِمَالًا أَوْ أَدْنَى إِلَى الصَّوَابِ مِنْ قَضِيَّةٍ أُخْرَى . فَلَمْ يَرْكَنُوا إِلَى تَعْلِيلِ الْحُكْمِ ، وَإِنْ كَانَ : أَرْكِسِيلَاوسُ + ٢٤١ ق . م . Arcesilaus هُوَ فِيمَا يُقَالُ أَوَّلُ مَنْ صَاغَ مَبْدَأَ الشَّكِّ الَّذِي يَقُولُ : إِنَّ الْحَكِيمَ هُوَ الَّذِي يُمْسِكُ مِنْ إِبْدَاءِ رَأْيِهِ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ . بَرْنِسُ لَهُ وَيُشَوِّفُ عَنْ إِسْخَارِ حُكْمٍ بِعَدَدِهِ <sup>(١)</sup> — وَكَانَ « كَارْنِيَادِسُ » + ١٢٨ ق . م . — Carneades بِمَا أَنَّ مِنْ سُرُوطِ الْإِحْتِمَالِ وَبِمَبْرَرَاتِهِ أَكْبَرُ شَكَاكَةِ النُّصَرِ الْقَائِمِ هُنَا بِمَعْنَى مُؤَدِّئِي الشُّكِّ <sup>(٢)</sup> .

وَيَبْدُو لَنَا أَنَّ إِيْسَ بَيْنَ الْقُلُوبَاءِ مِنْ تَعْمَلُ فِيمَا خُصَائِصُ الشَّكِّ — بِمَعْنَاهُ التَّخْيِيلُ — إِلَى « بِيْرُونِ » + ٢٧٥ ق . م . وَمُعْتَرِضَاتِهَا فِي الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ عَلَى يَدِ « أَنَاسِيدَامُوسِ » — فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ — Aenesidemus بِمَجْمُوعِهِ فَتُشِيرُ نَحْنُ إِلَى ضَرُورَةِ الشَّكِّ فِي الْمَحْسُوسَاتِ . وَأَدْلَى الثَّلَاثَةِ الَّتِي أَنْكَرَ بِهَا قَدَّمَ بِالْمَقُولَاتِ <sup>(٣)</sup> وَ« أَجْرِيْبَا » Agrippa — فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ أَوْ الثَّانِي الْوِلَادِ وَهُوَ الَّذِي يَتَّبِعُ بِقِيٍّ وَاضِحٍ قَرَانَيْنِ الشَّكِّ الْآتَيْنِ <sup>(٤)</sup> : « مَسْكَةُ رِيْسِ إِيْهِيْرِيْكُوسِ » Sextus Empiricus (مَنْ تُشِيرُ سَابِقًا لِلدَّرَجَةِ) وَهُوَ الَّذِي بَلَغَ الشَّكَّ أَرْجَى عَلَى يَدِهِ فِيمَا يَقُولُ بَعْضُ الْمُؤَرِّثِينَ — كَانَ مَذْهَبُ هَؤُلَاءِ أَصْدَقُ صُورَةِ الشَّكِّ الْطَبِيعِيِّ الَّذِي يَطْلُقُ الْحُكْمَ وَيَنْكُرُ إِسْكَانَ الْعِلْمِ بِالْحَقِيقَةِ ، عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّ كُلَّ قَضِيَّةٍ تَقْبَلُ السَّلْبَ وَالْإِجَابَ بِشَرَفٍ مُتَعَادِلَةٍ — فِيمَا قَدْ إِيْنَامَهُمْ « بِيْرُونِ » .

يَدُلُّ الشَّكُّ الْبِيْرُونِيَّ مَعْمَاذِلًا بِأَيْسَاءٍ مُتَرَدِّدًا <sup>(٥)</sup> يَقْتَرِنُ عَلَى إِسْخَارِ حُكْمِ إِيْجَابِيٍّ

J. Burnet, art. Scepticism (in Encyc. of Religion and Ethics) (١)  
 Cf. Zeller, E., Stoics, Epicureans & Sceptics. p. 538-41. Maccoll, (٢)  
 op. cit., p. 45-8  
 Cf. Brochard. Les Sceptiques Grecs, et surtout, Le Scepticisme. (٣)  
 فِيمَا سَلَفَ مُؤَلَّفَاتِ Zeller و Passle و Maccoll و Fuchs  
 (٤) انْتَهَى بِرُوحِهِ حَاصِلُ Brunet أَنَّ الْمَذْهَبَ السَّالِفَ وَتَدْخُلُ فِيهِ رَأْيَا سَابِقًا لَهُ كَتَبَهُ  
 فِي مَادَّةِ Academy فِي E-cyc. of Religion and Ethics

كان أو سلبياً ، فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية ويلتمس في رحابها الأمان ، إنه يؤثر المافية فيمان لا أدريته التماساً لسلامة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائي فقد كان شك القوى الذي يضيق بالقيم المألوفة في مجال الحق والخير فيتهدى لنقدتها وبيان تهاقها والسخرية منها في غير حيلة ولا حذر ، ومن غير أن يقيم للعرف وزناً أو يلجأ إلى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الأكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من تردده إلى تطبيق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم في أحكامه كما فعل السوفسطائية ، ولكنه كان يستعرض ما يقال في الموضوع تأييداً واعتراضاً ثم يؤثر للترجيح ولا يتجاوز به إلى اليقين<sup>(١)</sup> .

وما دمننا قد أشرنا على هذه الإشارة الحظيفة إلى أسماء الشك عند القدماء فمن الظاهر أن نشير إلى أن تلباحث يكاد لا يجد في العصر الحديث شكاً إستمولوجياً<sup>(٢)</sup> إلا في فرنسا إبان القرن السادس عشر وإنجلترا في القرن الثامن عشر — إن جاز أن يعتبر الأخير شكاً بالمعنى الدقيق ، تمثل الأول فيما بدا عند « كورنى أجريبا » + Agrippa ١٥٣٣ و « سانشييه » + Sanchez ١٦١٠ و « مونتاني » + Montaigne م ١٥٩٢ من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التي كانت توحى للإنسان اليقين في السلم ، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضل الإنسان في عالم أصبح قلقاً ، وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكناً ، فبرز الشك شيئاً فشيئاً إذ لو كان كل شيء ممكناً لكان معنى هذا أن ليس شيء حقاً .

(١) يمكن في الشك اليوناني الرجوع إلى : الدكتور عبد الرحمن بدوي في « حريف الفكر اليوناني » ص ٥٧ - ٧٠ طبعة ثالثة ، والأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤١ - ٢٤٢ طبعة ثانية وكذلك E. R. Bevan, Stoics & Sceptics, 1913.  
(٢) بمعنى الواسع وهو القطع بالعجز عن إدراك الحقيقة ، أو بمعنى الضيق وهو تطبيق الحكم .

وإذا لم يكن شيء حقيقاً فخطأ وحده هو المؤكد... استمرض « أجريبا » جميع  
العلوم ثم أعلن — عام ١٥٣٧ — شكه فيها ، وتناول « سانشيه » بالنقد قوتنا  
الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢ أننا لا نعلم شيئاً بل لا نستطيع أن نعرف شيئاً  
— لا العالم ولا أنفسنا — ويحى « مونتاني » فيعلن أن الإنسان لا يعلم شيئاً لأن  
الإنسان نفسه ليس شيئاً ترك « مونتاني » البحث في العالم الخارجي لأنه عالم ظن  
راح يلتمس اليقين في نفسه فأنهى من دراسته لها إلى الشك والفراغ والانهيار  
والموت فيما يقول أستاذنا كواريه<sup>(١)</sup>.

أما في إنجلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذي لُقّب بالفيلسوف  
للشك بل سمي نفسه بذلك ، وكان يمدح قدماء الشكك ويثني على اتجاههم ،  
وقد أنكر المعرفة التي تقوم على العقل ولم ييسط شكه إلى وجود العالم الخارجي  
أو المعرفة التي تستقي من التجربة .

تابع « باركلي » في اعتبار العالم الخارجي مجرد وهم وزاد فقال إن للعقل  
نفسه ليس إلا مجموعة من الإحساسات تتعاقب بتأثير تداعي المعاني والتي  
« العملية » بمعناها التقليدي حين أنكر رأى العقليين في وجود رابطة ضرورية  
تقوم بين الملة ومعلوها ، وحين ردها إلى التعود والاعتقاد وتداعي المعاني — كما  
سنعرف حين نتحدث عن مذهبه التجريبي في الفصل الثالث من الباب الثالث ،  
وأثار القول بإلغاء العملية التقليدية دعر العقليين ، وانتهى هذا إلى نوع من الشك  
ليس هو شك ديهون قديماً أو مونتاني حديثاً ، وإنما كان شكاً بناءً وليس  
هداماً ، غايته الوقوف على حدود المعرفة الإنسانية بعد رفض الحدود التي أقامها  
العقليون من الفلاسفة .

(١) A. Koyré, Trois Leçons sur Descartes (1937), p. 13 II. ١٢-١٣

من النسخة العربية كائنات جامعة القاهرة ( نؤاد ) قد استعنت عام ١٩٣٣ الأستاذ كواريه أستاذاً  
لفلسفة بكلية الآداب ، درس بها بضع سنين كان أثناءها مثلاً طيباً للأستاذ الزايع المحبوب من تلامذته  
وعارفيه .

حسبنا هذا إشارة إلى الشك الأبنمولوجى — ضاق معناه أو اتسع —  
ولكن الشك أزمة في حياة العقل ، إنه يشيع الخبرة في العقول ويشير القلق في  
النفوس ، وإذا طال أمدّه أخرج للصدور وملاها ضعفاً ، والناس بطبيعتهم  
لا يستريحون له مع ما يتضمنه في ظاهري الأمر من راحة بال واطمئنان نفس خدع  
قدماء الشكّاء على ما عرفنا ، والعدول عن طمأنينة اليقين إلى قلق الشك لا يمكن  
أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشد  
فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ،  
فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذي أكدّه سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشك  
المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفي ديني صوفي باتصال الفلسفة اليونانية  
بالروح الشرقية الدينية ، وشك غرسا في القرن السادس عشر قد أعقبه يقين ديني  
عند « شارون » Charron ونجريبي عند « بيكون » وأتباعه وعقلي عند  
« ديكارت » ومدرسته ؛ وشك « هيوم » قد دحضه « كانط » Kant  
بمذهبه النقدي .

### (ب) مذهب التيقّن Dogmatism :

إذا كان الشكّاء قد رأوا التوقف عن إصدار الأحكام أو اجرم بإنكار  
القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقيني فإن دعاة التيقّن أو الاعتقاديين قد  
أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة — واختلفت في هذا مذاهبهم ،  
وسنمهد للحديث عن التيقّن بكلمة عن الشك الذي أخذ به بعضهم منهجاً من  
مناهج التفكير :

استطاع دعاة التيقّن أن يتوضوا الشك كنفارية في المعرفة ، ولكن الشك  
قد بقي عند الكثيرين منهجاً للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ في منطق  
العقل إلا متى أنكرنا على العقل حقه في إصدار حكم من الأحكام ، وإذا صح

أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يعلم شيئاً — وهى دعوة الشك — حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير ! إن الشكك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لإصدار حكم صحيح ، فكيف جاز فى عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم بدعوة الشك فى أن الإنسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئاً ؟ إنهم يقولون إن العقل لا يقوى على التبريل على صحة قضية ما ، فكيف أمكن عندئذ أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق انجازه ؟ إن الشك كذهب من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه Self-destructive .

وإذا كان أصحاب الشك — معناه الراصع — قد قبلوا القول باستحالة معرفة الصادقة أو صحتها بأن تفسير الأشياء غير ميسور ، فإن تسليمهم بهذا حظ من العلم — وإن كان ضئيلاً — وإذا قبلوا القول بوجود هذا الخط الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يمنع فى عرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أوسع (١) .

ولكن الشك — بعد كل ما وُجّه إليه من حملات — قد بقي عند الكثيرين من الفلاسفة منهجاً للتفكير ، وبقيت له قيمته فى البحث الفلسفى والسلبى فى مختلف صورته ، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجي قليلاً فإنه بدوره يدخل فى باب الحديث عن إمكان المعرفة ، وإن كان أدخل فى بابها الإيجابي متداخلاً بابها السلبى :

تمهيد فى الشك المنهجي :

الشك نوعان : حقيقى أو سلبى Real or absolute ومنهجي أو علمى Methodical or academic وقد تحدثنا عن الشك الحقيقى فقلنا إن صاحبه

(١) انظر أيضاً أسباب الشك ونقده Fletcher, op. cit., p. 141-49

يبدأ شاكا وينتهي شاكا ، هو حالة ريب متكامل يزاول ذاته وبغير إرادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة إلى غاية أخرى يهدف إلى تحقيقها — كاليقين أو المعرفة الصادقة — إنه نتيجة ووجدان معاً ، إنه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التي نقدر فيها ، ويقترض نفسه على صاحبه ويستعبد فلا يجد منفراً من الرضوخ له وبهذا يشل طلاقة التفكير ، ومن صور هذا الشك كانت حالة الإنسان في التردد والخلو في الشعور بالخيرة التي وصفها الدراسات النفسية الحديثة بأنها مرض عقلي حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبه وتستعبد فتتركز الرغبة في الشك في مزاوله الشك نفسه بمنزلة عن النشاط العقلي التوسعي وبذلك تفعل هذه الرغبة إلى جنون الشك <sup>(١)</sup> Doubting madnes, Folie de doute

أما الشك المنهجي فهو منهج يفرغه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واحتمار معرفته وتخليص عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل ، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئاً ، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يلقاها من غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين ، والإنسان بطبيعته عرضة للأسكام البئسرة prejudices ، وهذا الشك المنهجي خير طريقة لا تقاوم هذه الأخطاء ؛ إنه خطوة تسلم إلى اليقين أو تؤدي إلى المعرفة الصادقة ، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يسيطر عليه ويستطيع التحرر من شره ، إنه نتيجة عنزم من الباحث على أن يشك بنظام وملتضى مبدأ في أي فكرة يمكن أن تكون مثاراً للشك <sup>(٢)</sup> .

Cf. Baldwin's Dictionary of Philosophy & Psychology art. (١) Doubting mania.

E. D. Starbuck, art. Doubt (in Ency. of Religion & Ethics).

Tuke's Dictionary of Psychological Medicine, E. Ball, art. Doubting mania (Le grand du Saule's, La Folie du doute can be consulted also).

Cf. Keeling, Descartes, (1134) p. 80-81

(٢)

A. Koyré, Trois Leçons sur Descartes, للشيخ الأخير من الدرس الأول في



وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه وبين الشك الحقيقي المطلق ، فزعمت « باتريك » M. Patrick أنه كان علة كل نشاط عقلي أو يقظة ذهنية أو حركة بحث . عرف تاريخ الفكر الشرق والغرب على السواء ، واعتبرت الشك البيروني قوة مؤنظة في تاريخ النشاط العقلي ، وأرجعت إليه كل نزوع إلى النقد الصحيح وحرية البحث ، وزعمت أن النهضة العقلية ليست إلا أثر من آثاره وضدى لروحه الزناب . إذ لو تلقى الناس معرفتهم عن الخير أو استقوها من تجاربهم من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضة الفكرية ، إن روح الشك البيروني تبدو في زعم أمثال هؤلاء النقاد في اتجاه قوى العقول الحرة في معاملهم ، والاعتقاد على التجربة العملية في البحث عن الحقيقة كما تبدو هذه الروح في منهج البحث لعلى في التفكير ، وليست فتوحات العلم في ماضيه أو حاضره إلا أثر من آثار هذا الشك . . . إلى آخر هذه المزايم الواهية<sup>(١)</sup> .

ولعل ما أسلفناه في التفرقة بين الشك اللطاف والشك المنهجي يكفي في التذليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقي ، وخطأوا عن جهل بينه وبين الشك المنهجي الذي يفرضه الباحث بإرادته طريقاً موصلاً إلى اليقين . وإذا كان بعض المحدثين قد وقع في هذا الخطأ فإن من القدماء من فطن إلى الشك المنهجي وأكده ضرورة استخدامه في كل بحث نزيه ، فقد اصططنه سقراط حين أخذ يناقش حكماء عصره في معلوماتهم ، ويختبر سمعتها وبكشفت عن حقيقتها بإثارة الشك في صوابها .

إن منهج سقراط في مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سابي هو التهمك الذي يؤدي إلى تخلص العقل من الأخطاء ، وإيجابى هو التوليد الذي يرشد إلى الحقيقة ، في مرحلة التهمك يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلم بأقوالهم مصطنعاً الجاهل ، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك في صحة

ما يقولون ، ويخفى في أسئلته مستبطاً من أقوالهم أفكاراً لا تروقهم فيبدو منها  
تناقضهم ! وهكذا ينتهي من مرحلة التهمك إلى تحرير العقل من الأخطاء التي  
أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكام عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم  
وبسمهم الناس ! فإذا توصل سقراط إلى هذا أخذ يرشد محدثيه بأسئلته إلى  
الحقيقة — وهذا هو الجانب الإيجابي في منهجه .

وغيان إلى الشك منهجي أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » وفرت في منه  
وبين الشك الحقيقي ، وأهل هذا وأبد الشك المبهجي وأوصى بمرادفه عند البدء  
بدراسة أي بحث علمي ، إذ وجد أرسطو — فيما يقول — علاقة ضرورية تقوم  
بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف عن عنصر الإيمان الذي يقوم بمعموراً  
في ثبات الشك النزيه ، ورأى أن من يريد أن يكسب مسكة تمصيل لمعرفة يجد  
في الشك الذي يقوم على التروي والتبصر تحقيقاً لعاقبه ، لأن المعرفة التي تعقب  
الشك تسكون أدنى إلى الصواب ؛ « إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن  
يسبقوه بشك يزاولوه ، يشبهون الذين يسبرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه  
الذي ينبغي أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه ، إن كل حكم يصدره باحث ينبغي  
أن يسبقه نظر في الأسباب التي تؤيده والمبررات التي تعارضه

مثل هذا الشك الذي يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة إلى اليقين ، إنه  
منهج يتبع عند اختبار المعرفة وامتداحها أو عند العمل على كسبها  
ومثل هذا الشك المنهجي قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة ، يقول شامبون  
Hamilton ١٨٥٦+ إنما زاول الشك مؤملين أن ينتهي به الشك إلى الاعتقاد ،  
وقد أبد هذه الحقيقة التحليل السيكولوجي الحديث الذي تناول البحث في طبيعة  
عملية التفكير ، فإن الاعتقاد والإنكار في رأي الكثيرين من علماء النفس مقترانان  
حالة نفسية واحدة — فيما أشرنا من قبل — إنما لا ينسكب شيئاً قط إلا بسبب  
أدنا اعتقاد في صحة شيء يقابله أو يتناقض معه ، فليس من المعقول أن ننظر إلى

الإنكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بمزلة من حالة الاعتقاد ، فإن  
التضاد الصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الإنكار ، ذلك ما يقوله  
وليم جيمس<sup>(١)</sup> ، ويداق عليه بعض الباحثين بقولهم إن تمثيل الشروط العقلية  
المتضمنة في اليقين يجعل هذا الرأي السيكولوجي فكرة واحدة بذاتها لا تحتاج  
إلى برهان<sup>(٢)</sup> .

ولما صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضروريا لكل معرفة صحيحة ،  
فذكره Edd C في كتابه عن طبيعة المعرفة<sup>(٣)</sup> Philosophy  
of knowledge إذ يقول : إن الشك والبحث ودخض الرأي وإثباته وفيه  
سبب في جبال السدود أو التحمل أو التفكير النظري — ضروري في تكوين المعرفة ،  
بل إن الكتب المعروفة وتجميع المعلومات الصحيحة يقرم على اتجاه عقلي يمتد  
بالتساك واللاادرية Agnosticism .

رند طال ، ديكارت ، في كتابه « مبادئ الفلسفة » إنما لكي نفحص  
من الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يعادنا من أشياء ، ولو مرة واحدة ، لأننا  
كنا في مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التي نعرض  
لها استنادا تارة معكنا خاطئا وتارة معكنا صحيحا ، وعند ما كنا لا نخشى استخدام  
الاستدلال كان التكبر من الاستدلال المتسرة يبعثنا من الاستدلال إلى معرفة الحقيقة ،  
وإنهنا إلى أن نيس هناك دليل واضح بين على أننا نستطيع التخلص من هذه  
الاستكسامة ، وإن لم نزال الشك في جميع الأمور ولو مرة واحدة ، فشك في كل  
شيء تجد فيه أقل شبهة لا رتباب<sup>(٤)</sup> .

(١) Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890, vol. II p. 284-35

(٢) Edwin Starbuck, art. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٣) فصل ١٢ من ٢٦٩ من « ملخص الشك واليقين والملعب القوي » .

(٤) Decartes, Principes de la Philosophie ، ( وانظر ترجمته

الإنجليزية Principles of Philosophy ) .

ويكرر هذا المعنى في تأملاته في الفلسفة الأولى فيردى أنه تلقى منذ حداثة سنه آراء باطلة ظنها صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها مثار لكل شك ، ولهذا وجد نفسه محتاجاً لأن ينزع عن نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من معتقدات ، وأن يشرع من جديد في اختبار معارفه إذا كان يريد أن يقيم في العلم شيئاً وطيباً<sup>(١)</sup> .

وفي رسالة بحث بها ديكارت إلى مدينته الأب ميلان Mesland حدد مقصد هذا الشك المنهجي بقوله : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضها سليم وبعضها فاسد متلف للبعض الآخر ، فإذا تعمل لتخلص من التفاح الفاسد وتبقى على التسليم ؟ لا سبيل إلا بإفراغ التفاح كله من السلة وفحصه واحدة واحدة لكي تبعد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح الفاسد بعيداً ؛ فالمقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطئ ، ولا سبيل إلى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة إلا بإفراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغاً وإلا شابه غيره من الشكاك الحقيقيين ، فهو يميند إليه ما يراه سليماً من هذه الأفكار ، ويطرح منه الخاطئ منها في ضوء منهجه العقلي المعروف ، والشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا وبه يتحرر العقل من أوهامه .

وقد أكد دافيد هيوم في أهمية الشك حين قال في بحثه عن الطبيعة البشرية إذا كنا فلاسفة فينبى أن نقوم فلسفتنا على أسس شكية ، بل سعى هذا الشك بالشك الأكاديمي أو العلمي academic وصرح بأنه ضروري لكل بحث تزيه لأنه يبعث على مواصلة النظر في الأمور وإيمان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

(١) Les Meditations Metaphisiques - تأمل الأول لها ترجمة انجليزية وأخرى عربية لزميلنا الدكتور هيثم أمين تحت عنوان التأملات .

## بعض أساليب التفكير :

أشرنا في مستهل هذا الفصل إلى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن في وسعه أن يتوصل إلى تعريفات للمعاني العقلية المجردة لا تقل في مراتب اليقين عن المعرفة التي تكتسب بالتجربة ، وقد شاعت هذه النزعة في فلسفة العقبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخل منها فلسفة التجريبيين حتى قدر للمذهب النقدي عند « كانط » أن يقوّض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل .

وحسبنا أن نشير إلى موقف فيسوفين من مذاهب الشك الحقيقي التي أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارئ في موقف كل منهما ما يزيده اقتناعاً بتهاافت الأدلة التي استند إليها الشكّاك ، وضعف الأسس التي أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذان الفيلسوفان أرسطو قديماً وديكارت حديثاً :

« وإذا كان الشكّ السوفسطائي الذي تصدّى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكاً حقيقياً فإن أدلة السوفسطائية في إقامته قد تردد صداها عند الشكّاك الذين حاموا بعدهم — قديماً وحديثاً — والأدلة التي استند إليها أرسطو في دحض هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته إلى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكّاك الذين جاءوا بعده لو فطنوا لأدلته ما انزلوها إلى مهاوى شكهم ! وواضح بما أسفناه في فصولنا السابقة أن الكثيرين من المحدثين — كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة — يضيقون بالكثير من أدلته ، ولا يسلّمون بالشئ في ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة الإدراك أو غير هذا مما يرد في حديثه ، ومع هذا فإن أدلته في نقض الشكّ السوفسطائي لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على إمكان المعرفة ، ولنخصها في إيجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة في مجمل العلم وأتوا على المبادئ اليقينية في ميدان الأخلاق ، وتصدى لدحض مذهبهم ستراط الذي طاله اعتمادهم على

اشترك الألفاظ وغرض المعاني فترجع إلى تحديداتها فتوصل إلى الحد الكلى من طريق الاستقراء ، ووجه العلم إلى اكتشاف العقل للماهيات الأشياء التى نخفى وراء عوارضها المحسوسة ، وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعاني التى تبدو عند أفلاطون وأرسطو .

١١ يبدأ أرسطو بتنفيذ الشك السوفسطائى ليدل على إمكان المعرفة ، فرأى فى كتابه ما بعد الطبيعة فى معرض رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن التضدين يمكن أن يجتمعا فى الشيء الواحد فى آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة ؛ وأن الحكم على « للشيء فى ذاته » مبسور لأن مذاق الشيء مثلا لا يتغير عند الإنسان إلا بتغيير حالته من الصحة إلى المرض ما ١٢ فالصاب بالزكام القوى يفقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال إن الأشياء تبدو عند الفرد الواحد على صور شتى — إلا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوات الإدراك عنده . . . . . وغير هذا من آراء أرسطو فى تنفيذ الشك السوفسطائى وإقامة الحقيقة المطلقة — وقد رويتاه من قبل شيء من تفصيل فلا حاجة بنا إلى تكراره (١) .

١٣ وهذا أثبت أرسطو إمكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود فى ذاته موضوعها — والحواس تدرك النسبى وتترك إدراك المطلق للعقل ، فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة الكلية ، والحس يقف عند إدراك العوارض التى تتقوم بها الماهية وهى الصورة الجزئية . . . . . إلى آخر ما رآه أرسطو عند محاولته إقامة الفلسفة الأولى . ١٤

أما من موقف ديكارت فإن ذكرناه عنه فى فصولنا السابقة ما يخبرنا عن الإطالة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه حين اصطاع شك المنهيج رغبة منه فى التوصل إلى اليقين للعقل سار فى نفس الطريق التى سلكها سوتاتى Montaigne فى شكه

(١) انظر ما كتبناه فى هذا الموضع ص ١٧٠ وما يمدنا من هذا الكتاب .

الحقيقي ، ولكنه معنى في الشك حتى نهايته فسرعان ما تحول في يده إلى منهج ، وأضحى الشك أداة للتقدم وأسلوباً يُتَّبَع في التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل في الشك إلى أقصى آماده من غير أن يتوقف في منتصف الطريق ويعلم أن إفلاسه — كما فعل مونتاني — ومن هنا كان انتصار ديكارت ، فكشف عن الحرية الروحية واستعاد يقين الحقيقة واهتدى إلى الله حيث لم يجد مونتاني إلا الفراغ والموت <sup>(١)</sup> ، فحينئذ إن مقال ديكارت عن المنهج لا يعارض قصة حزيمة بقصة انتصار <sup>(٢)</sup> .

شك ديكارت في المحسوسات ثم في العقولات <sup>(٣)</sup> — كما فعل مونتاني وغيره من دعاة الشك الحقيقي المدام ، ولكنه لم يضع بهذا كما قلنا ، بل مضى في تمسكه إلى نهايته حتى أن يحطم الشك نفسه ، فاعتضى وجود شيطان خبيث يحصل على اتصاله بكل ما في وسعه من حيل ، ولكنه فعّل إلى أنه يشك في كل شيء إلا أنه يشك في كل شيء . هذه حقيقة لا يأنيها الشك في كثير ولو قليل ، بهذا فادرس الشك الحقيقي المطلق الذي كان أتباعه يقولون إننا نشك حتى في أننا نشك ، ونجبر بهذا الشك المسبب من الشك الحقيقي ، ويقول « ديكارت » إنه حين يشك بنسك ، ولا يمكن أن يقوم تفكير ونسك بنسك ، هي ذات نسك ، وكلما اسرفنا في الشك والتفكير هدانا هذا الإسراف إلى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى إلى المبدأ اليقيني لأول الذي تحررت أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أنا أفكر إذن أنا موجود ، هذه هي أول القضايا التي تفرض لمن يقود أنسكاره بنظام أكثر يقيناً <sup>(٤)</sup> .

كان سانشي Sanchez يقول : كلما ازدادت تفكيراً ازدادت شكاً ، فعارض

(١) A. Koyré Trois Leçons sur Descartes في التلخيص الأخير من الدرس الأول .

(٢) انظر الفقرة الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie .

( أو في النسخة الإنجليزية ) .

(٣) الفقرة السابقة من المصدر نفسه .

ديكارت هذا للبدا بقوله : كلما ازددت شكاً ازددت تفكيراً فازددت إيماناً بوجودى .

حطم الشك الحقيقى نفسه حين أوغل فيه ديكارت إلى أقصى آماده ، وانتهى بهذا الإيمان إلى أول مبدأ يقينى تحقق بهذا رغبته التى يقول فيها : ما كنت فى هذا الشك مقلداً أصحاب الشك الطائى ، أولئك الذين لا يشكون إلا بفجر الشك ويثكفون أن يظفروا دائماً حيارى ، بل أما على العكس لا أقصد لغير اليقين ولنغير أن ادع الأرض الرخوة والرمل لكى أجد الصخر والمصلال<sup>(١)</sup> كما يقول فى مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشد مبدأ عقلياً يرتفع عن كل شك ليقيم عليه فلسفته حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطلب غير نقطة ثابتة لا تتحرك لكى يزحزح الكرة الأرضية ويغير مكانها / فراح ديكارت ينشد مبدأ واحداً يقينياً يرتفع عن كل شك ليحسب أساساً لكل فلسفته ، وإذا استحيل وجود النقطة الثابتة التى ينشدها « أرشميدس » فليس من المستحيل على ديكارت — فيما يقول هو نفسه أن يجد هذا الأساس العقلى الذى يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ؛ وقد وجد ديكارت هذا الأساس فى مبدئه اليقيني الأول ( الكوجيتو Le Cogito ) وهو القائل : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، وهو مبدأ يقينى يديهى توصل إليه بالحدس<sup>(١)</sup> وبه أثبت الإنيئة بالفكر ؛ ومن هذا انتقل إلى إثبات وجود الله وصفاته ، فأنه كامل مطابق الكمال منزّه عن كل نقص أو خداع وهو الذى

(١) ذهب بعض خصومه ( جاسندي Gassendi إلى القول بأن الكوجيتو ليس إلا تباس تسمير ( أى أصدرت مقدته الكبرى ) فهو : كل مفكر موجود ، أنا مفكر ، إذن فأنا موجود ) وبذلك لا يكون تنحية بديهية واضحة بلاتها ، ولا يصح اتخاذ أساس تقوم عليه فلسفة طالما كان هو نفسه يفهم حل ملتصقة بفسحة ، ويمكن ديكارت دفع الاعتراض بقوله إنه مبدأ أولى يديهى توصل إليه بالحدس وحده .



وضع العقل فيما فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير واضحاً متميزاً ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه — بعد شكه المسرف — أن يفكر في النفس ويعتبر ماهيتها فكراً ، وفي الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وانتهى ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجي وموجوداته المادية . عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — نمطين من أنماط الاتصال إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث في طبيعة هذه المعرفة وماهيتها وأن ندرس أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض له في الفصلين التاليين<sup>(١)</sup> .

---

(١) انظر في آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر في نظرية المعرفة — غير ما ذكر منها في هوامش الصفحات في هذا الفصل وفي الفصلين التاليين ،

## الفصل الثاني

### طبيعة المعرفة

تمهيد - مذاهب الواقعيين ، ( ١ ) لواقعية الساذجة ( ب ) الواقعية النقدية ( التقليدية ) -  
( ج ) الواقعية الحديثة ( د ) الواقعية النقدية المعاصرة - مذاهب المثاليين - تمهيد -  
( ٢ ) المثالية الذاتية - ( ب ) المثالية النقدية - صور المثالية - تعقيب .

تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها ، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الأشياء للمدركة بالقوى التي تدركها ، فكان هذا مثاراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، انقسمت عنده المثالية ( التصورية ) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبها ، تصورت أولاهما الأشياء مرهونة بالقوى التي تدركها ، بمعنى أن الوجودات المحسوسة مجرد أفكار في عقولنا ، ورأت المثالية أن للأشياء وجوداً عينيّاً مستقلاً عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لمقتضى الأشياء في العالم الخارجي .

والواقعية أصلاً تعبر عن رأي الرجل العادي الذي يميز بين ظاهر الشيء وحقيقته ، لحقيقة الأشياء في نظره هي كما تبدو لنا — وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعدت كثيراً عن هذه النظرة الساذجة كما سنعرف بعد قليل — ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالي ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكاً إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها :

من المذهب الواقعي Realism :

يطلق المذهب الواقعي في المعرفة<sup>(١)</sup> على مجموعة من المذاهب نشأت إلى جانب عدائها المثالية — في خصائص أظهرها القول بأن الأشياء الخارجية وجوداً حقيقياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بإدراكها ومن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لمقتضى الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع ، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تنشأ في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق ، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للآتيان في الخارج أو هي انعكاس لقولم الخارجي على العقل .

ودراسح أن الواقعية نفى المذهب الأيدلوجوني الذي يعتبر المثل وحدها هي الوجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أو الوجودات المحسوسة ليست إلا مجرد انتباه من خلال الحس ، وبقدر ما تعتمد نظرية المثل عن دنيا الواقع ، بقدر ما تعتبر عنها دنيا الواقعية ، وأظهر فروغ هذا الاتجاه :

(١) الواقعية الساذجة Naïve Realism :

وهي تعتق مع ما يراه عامة الناس في القول بأن أفكارنا صور مطابقة

(١) يطلق المذهب الواقعي على غير نظرية المعرفة بل مذهب طائفة من فلاسفة المدرسين خاصة ( كاثوليك أنسلم ) ترى أن الأسماء الكلية لها وجود حقيقي قبل لأنها أسماء للماهيات الأدياء ، ومن أصل هذا خصصوا أصحاب المذهب الاسمي Nominalism الذي أنشأه روسيلينوس Roscelinus في القرن الحادي عشر ، وكان دعائه يرون أن للكليات من الحواس وأنواع مجرد أسماء لا تمثل من الحقيقة شيئاً وليس لها مدلول واقعي — ويتوسط هذين المذهبين : المذهب العسوري Conceptualism انظر : Fleming في مادة Realism ( وانظر في صدى هذه المذاهب عند الإسلاميين : مقدمة الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكر لكتاب الشفاء - الحنفى (المصحح) لابن سينا ص ٢٤ وما بعدها ويراد بالواقعية في الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا ويمثله المذهب المثالي الذي يتجاوز الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون . أما المذهب الواقعي في طبيعة المعرفة فيقاربه المذهب المثالي كما سنعرف بعد قليل .

للأشياء في الخارج<sup>(١)</sup> . والعالم الخارجي يبدو لنا في صورة كثرة من الموجودات  
وللكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكثف - ولا يمكن رده  
إلى وحدة كما ظن المثاليون .

وقد اعتبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير  
الملمى والفلسفى ولا يخضع للتفكير النقدى ، ويتفق في مدرجات الحس ثقة  
لا حد لها ، مع أن نجر بقنا في كل يوم تزعزع ثقتنا في صحة أحكامها ، فالمعنا  
المفروسة في الماء منعرفة تبدو مكسورة أما العين وهى ليست كذلك في واقع  
الأمر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بُعد أصغر حجماً من حقيقتها ، وكثيراً ما يبدو  
الشيء في نظر إنسان على صورة تخالف الصورة التى يبدو عليها في نظر غيره من  
الناس ، بل كثيراً ما يتغير الشيء الواحد في نظر الإنسان الواحد بفصل الخيال  
أو بتأثير الأحلام ... وهذا وغيره كفيلا بأن يفقدنا الثقة في أحكام الحس<sup>(٢)</sup> .

كان الواقعيون يقولون إن العالم الخارجي قائم بوجوده بالفعل حتى عندما  
يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسى ، وهو موجود على نفس الحال التى يوجد  
عليها عندما يقع عليه إدراكنا ، وهذا هو الذى كان يبرر عند « ميل » Mill وأمثله  
وجود للعالم مستقلاً عن إدراكنا له ، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم  
بذلك وقالوا إن التيقن من وجود خصائص وصفات في شيء ما لا يكون قط  
إلا عندما نكون في متناول الإدراك وفي مقدوره ، بل إن مجرد اختلاف الشيء  
في مظهره وأشكاله باختلاف المسافة التى تفصل بينه وبين العين التى تراه ،  
أو باختلاف الزاوية التى يرى منها أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه ... كل

(١) تارن : Fletcher, op. cit., p. 110-113 وكذلك Külpe, p. 195 وكذلك

Joad, Guide to Philos. Part I, ch. III وفى بعض هذه النظرية اترا

Price, Perception

(٢) Jerusalem op. cit., p. 65-6 ولكن من الباحثين كأصحاب الواقعية المنطقية

المعاصرة من لا يقر هذا الاعتراض ، وسرى عند الكلام على المذهب التجريبي في الفصل الثالث  
من هذا الباب كيف ناقش « آير » Ayer « ديكارت » في شكه في الحسى أداة للمعرفة .

هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها اختلافا ملحوظا لا يسيل إلى إعماله ، وقد أيدت هذا التفاوت مقاييسُ العلم والآلات التي يستخدمها من مجهر ومنظار مُزرب وموازن ونحوها ، ولهذا عدل الباحثون هذه الواقعة للساذجة فظهرت :

### (ب) الواقعية النقدية (التقليدية) (Traditional) Criticali :

المذهب الواقعي النقدي Critical Realism وهو الذي اعتمدته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه لنقد العلمى ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء وهذه الحقائق تُخصّص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، فالمادة في نظر هذه العلوم شئ حقيقى له وجود عيى خارجى ، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن<sup>(١)</sup>.

وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية الساذجة برفضها للتسليم بالوجود الحقيقى لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي ، إنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودفعها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي يفتشى إليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » في لغة الواقعية النقدية معناها أن في الوردة خاصية تثير في العين تحت ضوء ملائم إحساساً باللون الأحمر ، فالحمرة بغير العين التي تراها تكون بغير ذات فخرى ، ولكن شروط الإحساس بالحمرة تظل قائمة وإن لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة في الوردة وجوداً موضوعياً وليس ذاتياً ، فوجود الأشياء إذن لا يتوقف على قوى إدراكها ، لم تر عين الإنسان أشعة رنتجن Roentgen زمناً طويلاً ، ولكن أثر هذه الأشعة الملحوظ قد أدى آخر الأمر إلى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال في الكثير جداً من القوى التي توجد كامنة في الطبيعة .

إن الواقعية الساذجة لا تثير الجدل في قدرة الإنسان على معرفة حقيقة شيء. موجود مستقلاً هنا لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع ! أما الواقعية النقدية فإنها تعرض للمشكلة وتناقش الحجة التي تنكر إمكان هذه المعرفة وتنتهي من مناقشتها إلى إقرار هذه المعرفة إقراراً قاطعاً ، وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر إمكان قيام هذه المعرفة<sup>(١)</sup>.

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة — كما كان الحال في الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة ممثلة بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars إلى الكليات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « جون لوك » ، فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل — على نحو ما ذهب أفلاطونيوك كبرديج من ناحية وديكارت من ناحية أخرى — وجعل للعقل عملاً إيجابياً ، هي أن يؤلف من الصور الحسية التي تنقلها إليه الحواس عتاً جديدة — على نحو ما سنعرف عنه في الفصل التالي .

ولكن عصر « لوك » — القرن السابع عشر — كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التي استرعت الأنظار وكانت موضع تقدير وإعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم وأخذت الروح العلمية تغفل في كل شيء ، وبنت هذه الظاهرة في تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر إلى ما سُمي في العصر الحاضر بمذهب :

( ح ) الواقعية الجديدة New realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة الأمريكان<sup>(٢)</sup>

(١) Fletcher, p. 107 ff وكذلك Jerusalem, p. 83-85

(٢) هم R. P. Perry و E. B. Holt و W. P. Montague و Pitkin و E.O. Spaulding و

Marvin .

لم يخالفوا الفلسفة التقليدية في موضوع البحث ، فقد كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين العارف والمعرفة ، اعتبرت الواقعية الجديدة بتدليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها ، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة — هي الصورة الذهنية في مذهب لوك — لأن الإدراك في نظر الواقعية الجديدة يتبع مباشرة وبغير وسيط ، مما يجعل صرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج . . . إلى آخر ما انتهى إليه مذهبهم الذي يشرحه كتاب اشتروكوا في وضعه عن « الواقعية الجديدة — دراسات تساونية في الفلسفة » (١) .

ولكن الواقعية الجديدة لم تعرض حادثة أخرى من الواقعيين المعاصرين ، وهي ما بالمدحاجة لأنها في دراسة المعرفة تقتصر إلى روح النقد والتحقيق والتدليل وليس إلى إنشاء :

( ٢ ) مذهب : إن واقعية النقدية ( المعاصرة ) ( Contemporary ) critical :

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمميكان (٢) شرعوا منذ عام ١٩١٦ يشيرون بمذهب جديد وإن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة الإدراك المحسوس بدء تفكيرهم ، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة في ضم العارف والمعرفة في سيط واحد ، وعادوا إلى الثنائية التي يتميز فيها المدرك من الشيء المدرك ، مع القول بأن للشيء المعروف وجوده الخارجي ، وأن معرفتي به هي التي تؤدي إلى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبيعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق

(١) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy, 1912

(٢) C. Santayana و A.K. Rogers و A.D. Lovejoy و D. Drake

و R.W. Sellars و C.A. Strong و J.B. Pratt

بين ظاهر الشيء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشيء والشيء في ذاته ، وعلى هذا فليس نعمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها ، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها في كتاب اشتراكوا في وضعه تحت عنوان : « مقالات في الواقعية النقدية — دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة »<sup>(١)</sup> .

وللواقعية في إنجلترا نصيب ملحوظ في تفكير فلاسفتها ، وقد أيد اتجاهها عامة « هوبهاوس » Hobhouse و « لويد مورجان » C. Lloyd Morgan و « وايتبيد » و « بروض » C.D. Broad ومن إليهم ، بل انقصر للواقعية الجديدة من المعاصرين « سموبيل الكسندر » + ١٩٣٨ S. Alexander والسير « بيرسي ن » T. Percy Nunn + ١٩٤٤ و « رترند رسل » Russell و « مور » E. Moore المولود عام ١٨٧٣ وغيرهم كثيرون<sup>(٢)</sup>

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن نشأة الواقعية الفلسفية وتطورها ، وسنزيد ما وضوحاً في تمقيبنا التالي ، ولنعقب على ما قلنا بكلمة قنابل فيها :

### مذاهب المثاليين Idealism<sup>(٣)</sup> :

تمهيد :

هذا الاتجاه الواقعي في تفسير المعرفة وفهم طبيعتها يتعارض مع اتجاه عقل

Essays in Critical Realism, a Cooperative Study of the Problem (١)  
of Knowledge

(٢) قارن بالإضافة إلى المصادر السابقة : Sellar, S., R., Critical Realism :

Joad, { (1) Guide to Philos., Part II. ch. III.

(2) An Int Troduction to Modern Philosophy.

Montague, W., The Story of American Realism ( in 20 th Century Philon., 1947.

(٣) نتحدث هنا عن المذهب المثالي في المعرفة ، ولكن هذا الحد يطلق على مجموعة مذاهب أخرى في غير المعرفة أظهرها المذهب المثالي في الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل المذهب الواقعي عند أهلها ، يبر هذا من الواقع فيصور ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالي هذا الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون — بل يطلق المذهب المثالي أيضاً على المذهب الروحي Spiritualism في علم ما بعد الطبيعة وهو الذي يفسر الوجود تفسيراً روحياً أو عقلياً خالصاً ، وهو يمثل —



مثالي في المعرفة انعكست، فيه آية الأنحاء السالف<sup>(١)</sup>، إذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة، إن وجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست إلا صوراً عقلية.

وقد ذهب بعض الباحثين (ناتورب P. Natorp) إلى أن ديكارت هو مؤسس المثالية الحديثة، إذ كان ديكارت في الكوجيتو الديكارتي يفصل بين الفكر والوجود ويقول: من واجبي قبل أن أناكد من وجود أشياء خارجية أن أبظر في أفكاري من حيث هي كذلك، وأن أعرف الموضح منها والغامض، ويرى أن العالم الخارجي لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار، وأن الحقيقة في علم صاحبها تسبق الوجود، وليس في معنا أن ندرك العالم الخارجي إدراكاً مباشراً من طريق الحواس، ومعلوماتنا عنه تعتبر عنها الصور والأفكار الموجودة في أذهاننا، ولا تمرر معرفة مباشرة إذا كانت هذه الصور والأفكار تطابق أشياء حقيقية في الخارج، ولكن الذين يؤكد لنا مطابقتها للموجودات الحقيقية هو الصدق الإلهي... وهذه أخذ بعض الفلاسفة يرجع الفكر إلى حركة مادية، ويرد

١ - مثاليونيتها انضمت للمادى Materialism الذي يفسر الوجود بالمادة وسميها كما عرفنا من قبل، ويطبق المذهب المثالي أيضاً في مجال الأخلاق ويراد به مذهب المدرسة التي ترى أن الأخلاق غاية في ذاتها - فليست غاية الأخلاق لتحقيق سعادة الفرد Eudemonism كما ذهب قداماء الأخلاقيين من اليونانيين، ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع منهج المنفعة العامة Utilitarianism من المحدثين، بل إن للسلوك الحق عند أتباع المذهب المثالي هو كان إجنس البشري، وسمى المذهب بالمثالية الأخلاقية Ethical Idealism، لأن أتباعه يلتصقون بغاية السارك (الخلق في المثال العليا وليس في الواقع الذي يعبر بها هركائن)؛ وتلتصق الأخلاق المسيحية مثلها الأعلى في سعادة الآخرة بتحقيق بسكة الله وهذه مثالية دينية (انظر Jerusalem, op. cit., p., 259).

(١) في تاريخ المثالية النظر Fletcher, p. 82 ff.

بعضهم الآخر المادة والحركة إلى الفكر فكانت ثنائية لا تزال مثاراً للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى — ورايه حق — أن ديكارت وإن كان يبدأ بالتفكير إلا أنه يسير من التفكير إلى الوجود ، والكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر » فأننا إذن موجود « لا يراد بها القول بأن وجودي ناتج عن تفكيري ، وإنما يراد بها القول بأن واقعة تفكيري تقيم البرهان على وجودي ، وليس هذا هو تصور المثاليين بل لعل الأصح أن نلتمس نواة المثالية في الفلسفة الإنجيلية ( عند هوبز وهيوم ) لأنها — مع اهتمامها بالتجربة الحسية — قد ألغت وجود الأشياء الواقعي وردته إلى التأثيرات الذاتية ( الحسية ) .

على أن المذهب المثالي قد بدأ واضحاً عند « باركلي » + ١٧٠٣ ثم عند أكبر ممثليه « كانط » + ١٨٠٤ و « هيغل » + ١٨٣١ كما سنعرف بعد قليل . وإذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التي تؤكد وجود العالم الخارجي مستقلاً عن الذات العارفة ، فإن المثالية تطلق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التي تدركها ، فإذا اندمجت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي ! بهذا تتوحد لمعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ، سين أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

وتنتهي المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها ، والمعاني الكلية على الجزئيات ، فإن أي كائن من الموجودات المحسوسة يُعرف عن طريق الوقوف على ماهيته — خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفرادها ، وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده الشخصي — على عكس ما يقول اليوم الوجوديون — ، ووجود الأشياء مطلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام النضاد بين وجود الشيء ومعرفة ، واستحال لوجود المحسوس بامتناع إدراكه ...

ويبدو الاتجاه المثالي في صور مختلفة أظهرها :

## (١) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادى تفسيراً عقدياً روحياً فيقولون إن الوجود هو الإدراك ، أى أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ، والمدرّك معنى وغير المدرّك لا وجود له ، والمادة لا تدرك فى ذاتها باعتراف المثاليين بالمادة ، إنها معنى مجرد لا يمكن تصوّره بعيداً عن كنهياته ، وهذه اللامادية immaterialism لا تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، نهى لا نحول الأشياء إلى معانٍ بل إنها تحول المعانى إلى أشياء — فيما ذهب « باركلي »<sup>(١)</sup> إذ قال إن وجود الشيء هو إدراك *esse est percipi* فالشيء ليس له وجود مادى مستقل عن إدراكه ... ولكنه فطن إلى أن الإدراكات الحسية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة فى العقل الإلهى . والطبيعة — فيما يقول — فثقة — مكرّنة بقوانين فكرية وليست إلا علاقات بينى وبين نفسى « والفكر لا يدرك إلا تصوراتهِ ... والظواهر العقلية هى الظواهر الوحيدة التى يمكن أن نذكر على يقين من وجودها ، أما من وجود عالم خارجى فليس فى وسعنا أن نقيم عليه دليلاً ، بل إن صرنا نفترض وجوده إلى الخطأ فى تفسير الظواهر المادية ، وكل الأشياء التى ندركها هى الظواهر المنضمة فى تتابع أشكارتها وتتأهب لخواتمها ؛ وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكلوجية أو الخارجية Psychological or phenomenal أو Solipsism أو Mentalism ويسمى « كانط » بالمثالية المادية التى تقابل المثالية العقلية<sup>(٢)</sup> . ولكن توقف وجود العالم الخارجى على الذات المارقة ليس معناه أن هذا العالم رخم ، إذ أن وجوده — سواء أدرّك السائل أم لم يدرك — موجود دوماً فى العقل الإلهى الألامتناهى .

(١) انظر ما قلناه فى هذا المصدد فى ص ١٧٩ وما بطحا فى الفصل الاول من الباب الثانى من هذا الكتاب .

(٢) قارن : Joad, op. cit. : Part I, ch. II :

## (ب) المثالية النقدية : Critical idealism

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانط » : « نقد العقل النظري الخالص » تحمل تعديلات في الكثير من فقرات الكتاب تهدف إلى تفادي القول بأن مذهبه يشبه مذهب « باركلي » بل يقول « كانط » في مقدمة هذه الطبعة إن الشيء الوحيد الذي أخفاه هو دحض المثالية السيكلوجية ، وتذهب المثالية النقدية إلى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة à priori والظواهر التي تكتسب بالتجربة ، وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفة ، ويرى أن المعرفة لا تستقي من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده ، لأن مرجعها إلى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية (وعِلِّيَّة) ثم إلى المعاني الأولية في العقل وهي سابقة على كل تجربة .

وقد كان « كانط » يفرق بين ما يرتدّ إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجي ، ويرى أن للتجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية بحتة ، ويقرر أن الشيء الخارجي يمكن أن يكون موجوداً على حدة بعيداً عن العقل الذي يدركه ، ولكن معرفته باعتباره موجوداً على هذا النحو غير ممكنة .

من هذا نرى أن نظرة « كانط » إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقه ، غلب مذهب التجريبيين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما في سمط واحد ، إن أولها عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما يغال في الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته في معرفة كل شيء ، ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التي قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسي يقتضي القول بمبادئ لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية

سابقة على كل تجربة ( *a priori* ) وهي في نفس الوقت شرط في إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية في العقل وهي التي تجعل إدراك التجربة ممكناً ، إن العقل عند « كانط » ينزل إلى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعداً عنها ، إنه يضم الشروط التي تجعل التجربة الحسية ممكنة مبسورة ، وهذه الشروط تتمثل في الأحكام التي قلنا إنها أولية سابقة على التجربة ، ثم هي تركيبية وليست تحليلية ، أي أنها تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً<sup>(١)</sup> إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية *a-posteriori* شرط وجودها قائم في معرفة قبلية *a-priori*

وقد كان « كانط » يرى أن هذه المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يحىء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترنسندنتال *Transcendental* وهو المعاني الخاصة بالفكر وحده — وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لا زمنياً ، وهو الذي يجعل التجربة ممكنة — وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا في معاد، العقل ، فقال « كانط » إن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين في رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد في النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضروري أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهي لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التي ينشدها للعقل ، ومن هنا أضاف « كانط » العقل إلى التجربة كمصدر من مصادر العلم<sup>(٢)</sup> .

وبذكرنا مذهب « كانط » بمذهب الظواهر *Phenomenalism* الذي يبدو على صورتين :

(١) انظر في تفسير الأحكام ( النضاي ) التحليلية والتركيبية ص ٢٠١ وما بعدها من الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب .

(٢) في نقد المثالية النقدية قارن Fletcher, op. cit., p. 83 ff. وكذلك :  
Jerusalem op. cit., 75-83

أولاهما تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر — وقد قال بهذا « رنوفيه »  
 + Renouvier ١٩٠٣ و « شادويرث » Shadworth و « هودكسون »  
 Hodgson<sup>(١)</sup> وثانيتها تؤكد حقيقة الأشياء في ذاتها things-in-themselves  
 ولكنها تنكر إمكان العلم بها ويقول بهذا « كانط » Kant و « كونت »  
 A. Comte و « هربرت سبنسر » Spencer<sup>(٢)</sup> .

وترغم « هوسيرل » + ١٩٢٨ E. Husserl مدرسة حديثة في ألمانيا  
 تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أعجبه دقة الرياضيات واتفاق العقول  
 على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلسفة ومناهج بحثها ، فأراد أن  
 يقيم الفلسفة على أساس متين بحيث تصبح علماً برهانياً ، فطالب بالتححرر من كل  
 رأى سابق — وشابه في هذا ديكارت — وإن لم يستند إلى الشك الديكارتي ،  
 ثم يدهو إلى الذهاب إلى الأشياء التي تظهر في الشعور في جلاء كاللون والصوت  
 والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس . . . فأصبح هذا المذهب الجديد  
 على يده نقداً جديداً للمعرفة يهدف إلى توخي الدقة بوصف الظواهر وترتيبها في  
 إحكام ، وشرح المعاني الإنسانية في العلوم حتى تبدو جلية واضحة فتقع المعرفة  
 بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة ، وبهذا تتكفل بإقامة علوم دقيقة كرياضيات ،  
 وهكذا تتحول فلسفة الظواهر إلى منهج للتححرر من المذالية والواقعية<sup>(٣)</sup> . وقد  
 كان « هوسيرل » يعتبر مذهبه ديكارتيه جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما  
 يقول في مستهل كتابه « تأملات ديكارتية ، Meditations Cartésiennes ،

trad, 1931

(١) أحد مؤسسي الجمعية الأرسطاطاليسية Aristotelian Society (أكبر جمعية فلسفية  
 في إنجلترا) وقد رأسها من ١٨٨٠ إلى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .  
 (٢) D.D. Runes Dict. of Philos., art. Phenomenalism ص ٢٢١ - ٤ في المصدر نفسه .  
 وقارن هذا بما قيل في مادة Phenomenology ص ٢٢٧ - ٢٨ .  
 (٣) الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٢٧ - ٢٨ .

## صور المثالية :

تعددت صور المثالية — شأنها شأن الواقعية فيما عرفنا من قبل — فكان منها الذاتية والتقديرية وقد أسلفنا الحديث منهما ، ثم المطلقة absolute التي قال بها د. شوبنر + ١٨٣٩ Hegel وأخذها عنه من الإنجليز أمثال « برادلي » + ١٩٢٤ Bradley وروزانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet + ثم المثالية للوضوحية objective وهي التي عرفت عند أفلاطون قديماً وشليجل ١٨٢٩ Schiegl حديثاً ، والمثالية الجديدة وهي التي دعا إليها في إيطاليا كروتشه + ١٩٥٣ Benedetto Croce وجنتيلي Giovanni Gentile ( لاولد عام ١٨٧٥ ) وبدأت في إنجلترا على يد كولريدج + ١٨٣٤ وكارلايل + ١٨٨١ وإيمرسون سنة ١٨٠٢ R.W. Emerson ووليم هاملتون + ١٨٥٦ ونضجت في فلسفة « جرين » + ١٨٨٢ وسترنج + ١٩٠٩ J. H. Sterling وادورد كيرد + ١٩٠٨ وريتشي + ١٩٠٣ D. G. Ritchie وميريديث Muirhead المولود عام ١٨٤٥ وما كنزي + ١٩٣٥ ومن إليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal عند A. S. Pringle-Pattison + ١٩٣١ وسورلي + ١٩٤٥ W.R. Sorley وريشال + ١٩٦٤ Rastanli ومن إليهم .

وبين هذه انصر من المثالية فروق دقيقة لا مجال الآن لبيانها ، فليرجع من شاء مزيداً إلى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم <sup>(١)</sup> .

## مخيبات :

أشرنا إلى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها في تفاصيل الأصول التي اتفقت عليها ، كانت حلي اتفاق في عدائها المشترك لمذاهب المثاليين ، وإذا كانت

(١) تراجم منشورة في مثل A Hundred Years of British Philosophy, ed. R. Metz من ص ٢٢٥ إلى ٤٢٩ وقد وضع Parry في كتابه السالف الذكر فصلين (العاشر والحادي عشر) من الواقعية والمثالية المطلقة — وقارن في طبعة المعرفة Paulsen Book II, ch. I.

الواقعية الساذجة قد ساهمت في قيام المثالية ، فإن ضيق الواقعيين بالتفكير المثالي  
للمصنف الذكر هو الذي أدى إلى نشأة الواقعية الفلسفية بمختلف صورها . وتميز  
المثالية بأنها تحاول وهي تتصور الوجود أن تقيم مذهباً متمسكاً من الوجود موحداً  
في كل ، وهذا هو الذي ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة  
كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الواقعي يقنع بنفسه  
ما يستطيع أن يثبت بالخبرة الحسية وجوده ، ويكتفي بأن يفلسف نظرة الرجل  
المادي إلى الوجود عن طريق الاهتمام بدراسة الإدراك الحسي ، ولا يطمح في  
أن يتجاوز هذا إلى وضع مذهب متمسك يفسر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول إن الأشياء التي نعرفها هي مجرد أفكار في  
هقولنا ، فالشجرة مثلاً مجموعة انطباعات توجد في فكرنا ، فيتهدى « برتراند رسل »  
لفحص هذا التصور بالتفرقة بين الشيء وفكرتنا عنه ، أي بين موضوع الفكر  
وفعل الفكر ، وهو ما أغفله « باركلي » في مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن  
يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذي يستطيع أن يدرك « غيره » ، وبهذا تصبح  
المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هي موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد في دعوى المثالية عامة إن الأشياء والموجودات  
المحسوسة ليست في حقيقةها « عقلية » بأي معنى يحتمل لفظ العقل ، وأن وجود  
هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأي معنى يسيغه المنطق ، فمن الممكن أن  
توجد وهي غير مدركة ، والوقوف على معرفتها لا يغير من حقيقتها شيئاً ، وبهذا  
تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذات هي موضوع معرفة ، ومن أجل هذا  
أجمل أصحاب الواقعية الجديدة في معرض دراساتهم الأستيمولوجية البحث عن  
ماهية الأشياء أو حقيقتها ، واعتدوا بحقيقة الأشياء مستفكة عن إدراكها ، ومن  
ثم كانت غير عقلية .



والواقعية في كل صورها تتصور عالم التجربة موجوداً ، ووجوده مستقل عن إدراكه منفصل عن معرفته ، وسابق في وجوده على العقل الذي يدركه ، بل يذهب أتباع الواقعية المادية إلى أن سبق المادة على العقل إنما يكون في الوجود وفي المرتبة معاً ، بمعنى أن المادة هي التي تملك وجوداً مستقلاً ، أما العقل أو الذات النفسية فليست إلا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتهت الثنائية التي قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواقعيين — ومنهم ماديون أيضاً — قد رفضوا هذه المبالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالملاقة التي تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول ( أي موصوف وصفة ) أو بين شيء وشيء آخر متضمن فيه ، أي أن العلاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جاب أحدهما للآخر .

في الحق إن التالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستغفلت بهام الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي ، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذي يعيش فيه ، واهتمت بالرابطة التي تقوم بين موضوع ومحمول ... وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغها وإطاراتها العامة لم تفرق بين إنسان وإنسان ، وإنما حصرت اهتمامها في الإنسان بما هو إنسان ، أي في الإنسان الذي يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان ، ومقتضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم ، ونجحت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين والوجوديين والمليين للبرجائين وغيرها من فلسفات المعاصرين ، وقد عرضنا اتجاهاتها فيما أسلفنا من فصول الكتاب .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين ، فإنها — بدورها — لا تخلو من مأخذ ، فالواقعية المادية قد ردت العالم إلى المادة

وجهات العقل مجرد مظهر لها ، وبهذا طمست الجانب الروحي المأقول لهذا الوجود ،  
وفي تصور بقية فروع الواقعية للإدراك الحسى غلوة غير مساخ ، وفي تعييننا على  
المذهبين المادى والروحي في تفسير الوجود ، وفي تعييننا العام الذى اختتمنا به  
الفصل التالى ما يبين عن تصور الواقعية والتجريبية وقرينتهما من فلسفات<sup>(١)</sup>.

وبعد ، فإن المثالية والواقعية تعبران حتى اليوم مذهبين متضادين ، ولكن  
الخلافا بينهما قد تغير عما كان عليه حاله في مطلع العصر الحديث كما رأينا من  
قبل ، فالمثالية ترى أن مصدر المعرفة قائم فى الذات ، والواقعية تراه فى الموضوع  
أى فى الشئ ، الإدراك ، والمكن الواقعية تسلم اليوم بأن فى المعرفة عنصراً ذاتياً كما  
تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً موضوعياً ، ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن فى  
نوع العلاقة التى تقوم بين الذات والموضوع<sup>(٢)</sup>.

تحدثنا الآن عن إمكان المعرفة وطبيعتها ، وبقى علينا أن نعرض للحديث عن  
أدواتها ومنابعها ، وأن نتعرف إلى مذاهب الفلاسفة فى تصور مسالكها حتى يتيسر  
لنا أن نهتد بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من حق أو باطل<sup>(٣)</sup> :

(١) كتبنا هذا التمهيد فى ضوء المصادر التى أسما ذكرها فى مواضع الصفحات السابقة

(٢) Fletcher, p. 120

(٣) انظر فى آخر الفصل التالى مصادر فى نظرية المعرفة غير ما ذكر منها فى مواضع  
الصفحات فى الفصلين السابقين ،

## الفصل الثالث

### منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلي : خصائص المذهب العقل - المذهب العقلي في فلسفة ديكارت وعادته -  
المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث ( عند هيرز وكولدياك ) -  
المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك - المذهب التجريبي في فلسفة دانييل هيوم - مراحل  
التجريبية الحديثة في إنجلترا - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة - موقف الاجتماعيين  
والعالميين من المعرفة - منابع المعرفة عند الصوفية - تنقيب عام .

دسغني التزاحمة الذين درسوا مشكلة المعرفة للبحث في منابعها ومعرفة أدواتها  
ومصادرهما ، وتشعبت وجهات نظراهم وبلدت في مذاهب عتيق حسبنا أن نترغني  
أخبارها ورجزين :

### المذهب العقلي Rationalism

خصائص المذهب :

بتدريخ الاتجاه العقلي شيئا تنفق في أصول وتختلف في فروع ، ويميز أصحابه  
استخدامهم بالعقل مصدرا لكل صفوف المعرفة الفلسفية التي تتميز بالضرورة والتنظيم

( ) يطلق هذا احد « Rationalism » على اتجاه شئ . فهو في اللاهوت يقابل مذهب  
التيول بخوارق العادات Supernaturalism or irrationalism فيرى أن انقر هو أصبق  
ملك ألوهي ومقياس لقائمه ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتشقي مع منطق العقل .  
أما مذهب بخوارق الطبيعة فيرى أن حقائق الروحي ليست في متناول العقل ، ومن ثم تعذر  
اعتبارها بمنظمة ، وقد كان من العقليين جهادا المعنى الذي سبهنوزا Spinoza الذي حاول في  
رسائله الحديثة الترسية أن يقدم بامتل كل ما يبدو فلقا الطبيعة في الدين ( انظر كتاب قصة  
للزراع بين الدين والفلسفة ص ١٩٠ وما بعدها ) وسار في هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس »  
Strauss وغيره من فلاسفة ألمانيا - ورفض هذا الاتجاه العقلي في الدين المحافظون من رجال  
اللاهوت ، ولكن انارييف أن « ديكارت » منشئ المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية كان من -

— وما الشاهد المدل عند العقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية .  
فإذا كان التعجرييون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة ، فإن العقليين يردون  
المعرفة إلى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد بالضرورة أن المعرفة  
العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ، إن أحكامها وقضاياها صادقة على  
المجموع صدقاً ضرورياً محتوماً ، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ،  
كقولك : إذا كانت ( أ ) أكبر من ( ب ) و ( ب ) أكبر من ( ج ) كانت  
( أ ) أكبر من ( ج ) — هذا حكم صادق دوماً ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية  
لا خبرة حسية ، ومثل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضة .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق في كل  
زمان ومكان ، وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ، ومصرح تعميم الحكم  
على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس ، وهاتان الصفتان  
— الضرورة والتعميم — تنفصلان المعرفة الحسية التي يقول بها التعجرييون ، وبهما  
تتميز المعرفة الصادقة عند العقليين .

والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة عقلية في الناس جميعاً ، وعلى اعتقاد  
في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل ، والإنسان عندهم لا يبتلى من  
انحارج عما ينبغي ، فالتجربة عندهم تزود الإنسان بمعلومات مفردة لا ترقى باجتماع  
بعضها ببعض الآخر حتى تصل مرتبة العلم اليقيني الذي ينشده هؤلاء العقليون .  
والمرقة الأولية — أو البديهية القبلية *a priori* — يراد بها في هذا المجال  
الحقائق التي تكون عقلية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة

— يرون أن حقائق الوحي لا تختبر إلا بمدد حارق من السماء .  
ويطلق لفظ *rationalism* في الحياة للمادة على النزعة العقلية التي تجعل صاحبها يرفض  
إملاء كل سلطة ولا يستجيب إلا لمنطق عقله — لا يرضع لعرف أوتقاليد أوعقائده أو غيرها — إن  
كان هذا بكياً ! أما في نظرية المعرفة فإن المذهب العقل يقابل المذهب التجريبي *empiricism*  
والحس *Sensualism* كما سنعرف بعد قليل .

بالضرورة ، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتساباً ، فلا تنشأ من تجربة ولا تكون من صنع العقل في تعميته ، وهي موجودة في العقل بالقوة سابقة ومستقلة من كل تجربة ، وتقابلها المعرفة التجريبية البهيمية التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة *a posteriori* .

ويرى العقليون عامة أن في العقل مبادئ فطرية لم تُشتق من التجربة ، كبداً الذاتية Identity — الذي يقول إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر — ومبدأ عدم التناقض non-contradiction — الذي يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد — والأوليات الرياضية — كقولنا : المساويان لثالث متساويان — والبديهيات المنطقية — كقولنا إن الكل أكبر من جزئه — ... الخ مثل هذه لمبادئ العقلية تشبه في نظر العقليين قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دين فرد ، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهي فطرية لانكتسب بالتجربة ، وإنما تقوم في كل عقل منذ ولادة الإنسان ؛ إن هذه الأوليات أو البديهيات <sup>(١)</sup> axioms حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات — كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض — على حقائق بيّنة بذاتها — وهي أساس لكل علم .

وهكذا تميّز المذهب العقلي بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كليات ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد في كل الناس جميعاً ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلي : أحسن الأشياء قسمة بين البشر .

(١) تسمى عند المسلمين بالمقولات الأولى أو الفطرية أو المعرويات أو الأوائل المتعارفة ، وفيها يقول الفارابي : تحصل الإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت (تحصيل السعادة ص ٢) وهي أيضاً : قضايا يصدق بها العقل الصحيح لذاته وبفطرته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو إليها قوة الهم أو قوة أخرى من قوى النفس — كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لشيء ثالث متساويان .

ومن هنا كانت الحقائق البدئية القبلية في كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ودليل المتقين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير ما حاجة إلى تجربة .

وقد كانت الفلسفة الأوروبية في عصر ديكارت + ١٦٥٠ بسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار النظرية التي تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم إليها وعلى غير فترات متعاقبة كما أشرنا من قبل ، وصحها باستبطان العقل النتائج التي تلزم عنها - وبهذا تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان ، أما الأفكار التي تكتسب بالتجربة - والتي كان الحسيون يقتصرون المعرفة عليها - فقد كانت في نظر المتقين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان العقل - عند ديكارت خاصة - أداة إدراك أو وعية تكشف عن حقائق كائنية في النفس ككون النار في حجر الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى التجريبيون كما سنرى بعد قليل .

و بينما ينشأ العقلانيون في أهمية العقل مصدراً للعالم اليقيني ينشأ أصحاب المذهب الحدسي intuitionism في أهمية الحدس الذي يدرك الحقائق البسيطة لإدراكها مباشراً دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم إليها ، وهو عندم نوع من أنواع الإدراك البدائي متأثر كثيراً بالشعور الوجداني والليل العقلي ولا يبيغ بعد مرتبة اليقين والتجريد التي تراها في حالة التفكير النظري<sup>(١)</sup> .

(١) لنس إتحاف هذا المذهب في الأخلاق أصبح من إطلانه في المعرفة بعدد يراد به القول بأن القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل - وبما قبل هذا في الأخلاق مذهب المنفعة العامة Utilitarianism - وإن كان الأول يشير إلى طريقة إدراك إلهام الخلقية بينما يشير الثاني إلى غاية السلوك الخلق . انظر : (F eming, p. 229) . وقرأ كتاباً : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق

ويرى أتباع المذهب العقلي أن اليقين الملمحوظ في العلوم الصورية — كالرياضة والمنطق — هو المثل الأعلى لليقين الذي يشهدون به كل فروع المعرفة البشرية ، وهذا اليقين نفقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس ونجدده في المعرفة التي تصدر عن حاضرات العقل التي لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج إلى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستعانة بالمنهج الرياضي الاستنباطي في شتى فروع المعرفة بشرية ، فذهب « ديكارت » واضح أساس المذهب العقلي إلى ابتداء منهج الاستنباط حتى في أبحاث علم الطبيعة ، فبدأ استقالت العلوم الطبيعية بمنعجها التجريبية واحتل المثاليون أهمية أدهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنباطي في العلوم الإنسانية والخيالية صاعم بهذا أن يخلصوا بها مثل اليقين الرياضي وقتاً مضطرباً .

المنهج العقلي في فلسفة ديكارت وروبرطة :

و يعتبر أسكتيون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة لأنه رد العقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكوك التي تزعمها في فرنسا في « مونتاني » + Montaigne ١٥٩٢ ورفض — ديكارت — السلطة الدينية في الكنيسة ، والنامية مثله في « أرسطو » — رفضها مصدرها للحقيقة ، ورد الحقيقة إلى النفس وجعل البديهة مقياسها ومقياس الصواب والخطأ .

ولسكن ديكارت قد حنى صفات الوحي عن مجال العقل لأنها في رأيه لا تدرك إلا بعدد من أسماء خارق لعادة ، فارتد بهذا إلى النزعة اللاسقية في مجال الدين ، وقد رفض أتباعه في القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التي أبدها هي عن سلطانه .

هذا إلى أن رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون إلى الاعتزاز بالعقل والاتجاه إلى منطقته ، ولولم يظهروا ديكارت لكان من المحتمل أن يجد

المذهب العقلي نصيراً بعمل على إقامته<sup>(١)</sup>.

كان ديكارت — على أى حال — صاحب فضل ملحوظ في إقامة المذهب العقلي في المعرفة ، فالأفكار عنده على ثلاثة أصناف : صنف عرضي (adventitious) Idées adventices مرجعه فيما يبدو إلى الطبيعة الخارجية كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطبوع ونحوها ، وهذه أفكار خامسة لا تؤلف معرفة صحيحة . وصنف مصطنع (factitious) factices مركبه العقل من الأفكار العرضية المتناقضة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عمل ، وصنف فطري (innées) innées لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الإرادتي ، وتتميز هذه الأفكار بالنظرية بالبساطة والوضوح ، وهي أولية لا تنجى اكتساباً ، إنها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم في العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة وإن كان الإنسان لا يدركها واعيّاً منذ ولادته<sup>(٢)</sup>.

ويلخص « ديكارت » الأساليب التي يشهها العقل في التوصل إلى المعرفة اليقينية المصادقة في عشرين عشرين أساسيين هما الحدس intuition والاستنباط deduction. ويريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً يمكن للعقل من إدراك فكرة ما دفعة واحدة وليس على التناقض ، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلي ، وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يتمتع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخداع ، بل هو عمل عقلي محض به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد.

أما الاستنباط فهو الذي يدركه الطبائع المركبة ويحيى دوره بعد الحدس ،

(١) توثيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس فيما كتبتاه

من ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281



وهو عمل عقلي يمكننا من أن نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتأخر تلزم عنه ، وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستنتج شيئاً مجهولاً من شيء معلوم — وبهذين المصلين العقليين يتوصل إلى المعرفة اليقينية — كما أشرنا من قبل وفي ركب « ديكارت » سار الديكارتيون من أمثال « سبينوزا » و« مالبرانش » و« ليبنتز » وغيرهم من أتباع المذهب العقلي في القرن السابع عشر بوجه خاص ، بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبي آيته ، إذ ساد التفكير الأوروبي والأمريكي في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث ، وكان يركب خلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذي أصابته العلوم الطبيعية بالتقاس إلى ما لقيه الفلسفة العقلية من تقدم محدود ، وإن كان المذهب العقلي لم يلزم الصورة التي كان عليها أيام ديكارت<sup>(١)</sup> إذ تطور إلى مذهب نقدي على يد كانط وأتباعه ، وفي هذا المذهب ارتدت المعرفة إلى خبرة الحس ومبادئ العقل معاً ، إذ حلل كانط المعرفة في كتابه « نقد العقل النظري » وانتهى من تحليلها إلى أنها ترجع إل خبرة حسية تجري على غرار مقولات فطرية في العقل على نحو ما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup> بل إن المذهب النقدي نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التي كان عليها عند كانط ، فانرجى هذا الحديث حتى نشأ من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية في منابع المعرفة ، ونسب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان ما يباو لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

(١) قارن ما يذكره « ديكارت » في كتابه قواعد لمادة العقل (وله كان مشروع

كتابه : مقال من المنهج ) ولا سيما القواعد ٣ و ١١ و ١٢ .

(٢) قارن Paulsen, op. cit., 378-384 وكذلك Joad, op. cit., Part 1,

ch. IV.

## (١) المذهب التجريبي Empiricism

### من تاريخ المذهب التجريبي الحديث :

قدّر للمذهب العقلي — مع ما لقيه من حملات خصومه — أن يحتفظ بشعر كبير من سيادته على الفلسفة الأوروبية منذ أيام ديكارت ، وأن تستمر هذه السيادة قائمة في كل مجالاته حتى الحرب الأهلية الأولى حين شرع طغى منحصر أمام المذهب التجريبي الذي أخذ يفتزو أرضه ويغاضي على نفوذه ويحتل مكانه المصدرة في التفكير الفلسفي على نحو ما سنعرف بعد حين .

لم يرتق المذهب العقلي في نظر الحسنيين والتجريبيين من الفلاسفة ، فاحترق بهاجونه في أمتع مصادقه ، رفضوا التسليم بالأفكار النظرية الموروثة ، والبيدي ، العقلية البديهية ، والتواعد المنطقية الأولية التي لا تجيء اكتساباً ، واستكشافاً ، الحدس الذي يترك الأزيات الرياضية والبنسيات المنطقية ، وصرحوا بأن هذه حدوداً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردوا معرفة في كل صورها إلى التجربة — مع خلاف بينهم في تفسيرها .

وقد بذت خصومة التجريبيين للمذهب العقلي عنيفة منذ مات ديكارت ، بعض عشرات من السنين ، إذ اضطلع بمقاومته جون لوك + 1704 J. Locke .

(١) انظر في المذهب التجريبي القديم (بيكون — لوك — باركول — هوبز ، وما شئت) (جون سورت مل وهيربرت سبنسر) Fitcher p. 78 ff. & 113 ff. وتمر أهم آثار التجريبيين البريطانيين في كتاب قيم هام (شروع عام ١٩٠٢ الأستاذ آي. ج. آي. J. Ayer) (مقدمة الفلسفة الحلال بجامعة لندن) و R. Winch تحت عنوان : British Empirical Philosophers وصر كذلك : A. C. Fraser, Locke, 1890, و Leslie Paul, The English Philosophers, 1952 (Philosophical Classical for English Readers) وفرد ما كس من المذهب التجريبي Pausen p. 384-89 وانظر في لوك كتابه المذكور في دشر المصنفات كتابية وكذلك J. Gibson, Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations (1791).

الذي يمكن اعتباره الواضع الحقيقي لنظرية المعرفة<sup>(١)</sup> ، وسرعان ما تطور المذهب التجريبي واتخذ صورا شتى كلها على اثنين في رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وإنكار الفطرة مصدرا للمعرفة ، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر أو أشرفوا في تقدير الحس الخالص مصدرا للمعرفة ، فالمثل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa ليس فيها نقش سابق على التجربة ، إن التجربة هي التي تخط على هذه الصفحة مطورها ، في هذا اتفق التجريبيون جميعا ، حتى هربرت سبنسر الذي رأى أن المبادئ العقلية تنحى إلى النوع اكتسابا ولكنها تنقل بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد نظرية موروثية ، وقد ثوب على هذا رفض اعتماد المبادئ العقلية السالفة التي كركمية أو ضرورية ، وانظر إلى الأحكام العقلية في كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، أما الضرورة التي يتحدث عنها المثليون فارجعها إلى تداعي المبادئ عند « هيوم » و « جون استورتن مل » ، وإلى استمرار تجارب النوع في الفرد عند « هربرت سبنسر » كما سنعرف بعد قليل . والواقع أن ردة المعرفة إلى الإحساس وحده دون العقل ليس جديدا في تاريخ الفلسفة ، ولعلنا الآن بصدد تأريخه حتى نعرض لنشأته عند فلاسفة اليونان أو حكماء القدماء . وسنجد أن نشير إلى ظهور هذا الانحياز في بدء العصر الحديث عند فوبز + Hobbes ١٦٧٦ في إنجلترا وكوندياك + Condillac ١٧٨٠ في فرنسا وغيرهما من أصحاب المذهب الحسي Sensualism or Sensationalism الذي ردة المعرفة في كل صورها إلى الإحساس دون التفكير ، واعتبر الحسية المنبع الذي تنشأ عنه القوة الناطقة .

يصرح « توماس هوبز » بأن كل موجود محسوس ، والإحساس عنده مجرد حركة في الجسم الذي يحس ، ناشئة عن حركة في الجسم المحسوس . وليس

التخيل أو تداعى المعانى أو نحوه إلا مجرد حركات جسمانية ، والعواطف والوجدانات صرجهما إلى الالفة والألم اللذين ينشطان عن حركة الدورة الدموية ، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وليد الالفة التى نستخدمها . . . إلى آخر هذه التأويلات الآلية المادية .

ويرفض « كوندياك » ما نسميه بالتفكير العقلى مصدراً لمعرفة ، ويمرح بأن الإحساس الظاهرى هو مصدر القوى النفسية جميعها ، وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة . . . إلى آخر ما يتضمنه مذهبه الحسى .

### المذهب التجريبي عند جيمس لوك :

ولكن من التجريبيين من كان أثقل من هؤلاء الحسنيين الخالص نظراً ، فتوسع فى معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك » فى مذهبه التجريبي .

وقد بدأ مذهبه يرفض مذهب الفاتلين ردة المعرفة إلى الفطرة — من أمثال أفلاطونى كبردج فى إنجلترا وديكارت وأتباعه فى فرنسا وغيرها — ثم أخذ بعد هذا فى تحليل العقل وتفسير طريقه فى كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله إلى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً موروثاً ، إذ « ليس فى العقل شيء إلا وقد سبق وجوده فى الحس أولاً »

Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ، ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين : إحساساً أى تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية ( الحسوسات ) وتفكيراً أى تجربة باطنة تقع على أحوال النفس ، والتجربة بهذا المعنى الواسع هى المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فقد حاسة فقد المعانى المتعلقة بها ، فالأكثر لا يستطيع أن يتصور الألوان . . . والعقل بولك صميغة بيضاء مهياة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من مبادئ ومبادئ ، ينقل الإحساس إلى الذهن

صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وبالفكر تنشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

والنفس عمل إيجابي يبدو في قدرتها على أن تؤلف من العناصر التي زودتها بها التجربة أفكاراً جديدة وصوراً لم تألفها في العالم الخارجي كعنى اللامتناهى فهو — على غير ما ظن ديكارت الذي اعتبره أسبق في الوجود من فكره المتناهى — مركب من كمية محدودة تصاف إلى مثاتها وهكذا إلى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال في سائر المعاني المركبة — كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض وغيرها .

رفض « لوك » مذهب الفطرة الذي يقول بالأفكار الفطرية مصدراً للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معانٍ فطرية وقضايا موروثية لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرها مما يُظن أنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه إلا قلة من المثقفين ، ويجهله الأطفال والمتوهمون والهمج ، وأما المبادئ العملية — خلقية وقانونية — فيختلف الناس في أسرها باختلاف الزمان والمكان ، و« هيج » يرتكبون السكبار دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضمير<sup>(١)</sup> .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعاني الفطرية إلى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذي أسلفناه ، ولكن تجربة « لوك » غير مقطوع الصلة بنزعة العقائين ، فهو باعترافه بالفكر العقلي وتفسيره الأفكار المركبة وعمل العقل في تكوينها وإتمامه باليقين العقلي ونحوه قد نقر منه الحسيين الذين أعقبوه ، فظهر من الإنجيز أنسهم من أنكر عمل العقل وفاعلية النفس في المعرفة وفسر الفكر بتداعى المعاني آلياً ميكانيكياً كما فعل هيوم ، أو أنكر وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوضعية المنطقية المعاصرة في إنجلترا .

(١) انظر في لوك المصادر المشار إليها في بدء حديثنا عن المذهب التجريبي .

المذهب التجريبي عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم<sup>(١)</sup> كل الأعمال العقوية إلى ترابط آلى يبدو في جميع الظواهر النفسية ، وصرح الترابط بين الأفكار إلى قانون تداوى المعاني — بالتشابه أو التجاور الزمانى أو للكانى أو بالعلاقة المية — وبهذا فسر المبادئ<sup>٢</sup> المسماة Postulates التى ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق في كل زمان ومكان ، فمن ذلك أنه اعتبر قانون الطبيعة Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثين مُطردتي الوقوع أو متتابعتين ، فيترتب على هذا عندهم اعتقاد belief بأن اللاحق يعقب السابق ، ويمثل هذا الاعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ، ولا يقل أن تُعرف رابطة الطبيعة بالاستدلال العقلى ، إذ لا يمكن استنتاج معنى الملول من معنى العلة ، وهل كان في وسع آدم أن يستنتج بعقله من شفافية الماء وبيوضته أن من خواصه خلق الكائن الحى ؟ إن العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التى لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة الحالات التى سبق لنا أن جربناها ، إنما مرجع الأمر في الطبيعة إلى التشابه والافتتان ، نرى أن شيئاً ما كلما وقع ، تلاه شيء آخر ، فيذكرنا وجود الأول (وهو العلة) بالثانى (وهو الملول) ، أى أن الناس قد شاهدوا ظواهر يتبع بعضها بعضاً ، فتأذى بهم هذا إلى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقترمت فكرة العلة بفكرة الملول افتتان المتضامين ، وهذا هو سبب « الضرورة » في قانون الطبيعة ، ومثل هذا يمكن أن يقال في كل القوانين التى يظن العقليون أنها فطرية في الناس جميعاً ، وقد مضى في هذا التداعى جون ستورث مل J.S. Mill وسبنسر

D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding : (١)

Ch. W. Hendel, Studies in the Philos. of Hume (1925) .

D.G.C. Mac Nabb: David Hume. Theory of Knowledge & Morality 1951.

D.C. Yalden-Thomson: Hume. Theory of Knowledge 1951.

R.W. Church: Hume's Theory of Understanding, 1936

T.H. Huxley: Hume, 1879.

H. Spencer وغيرهما من اعتبروا الأحوال العقلية مجرد حركات آلية نشأت من تداعي اللاماني وتربطها .

وأنكر « هيوم » كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وكان تصيره من هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة ، وقد ذكرنا في تفصل القدي فقدناه على إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميتافيزيقي وأنقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة<sup>(١)</sup> .

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها إذ جرت من ورائه على إنكار المعرفة الأولية مع إدخال الرياضيات رغبتاً في التوصل إلى أدق معرفة ممكنة ، وقد ذكر « برنارد راسل » Bertrand Russell بأن التجريبية اللامية المعاصرة Scientific Empiricism تختلف عن تجريبية لوك وماركس وهيوم في إدخالها الرياضيات وتهذيبها أسلوب الأداء المنطقي القوي ، ثم ذهب إلى تخطيط الفلاسفة التدايمي الذين افترضوا أن التفكير الأولي السابق كل تجربة يستلزم أن يكشف المنهج عن أسرار تكون المحجة ( Our Knowledge of External World ) .

ولكن « كورنورث » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت التفكير الأولي وأدخلت الرياضة قبل « راسل » بقرنين من الزمان الآن « هيوم » قد مناهم كل تفكير أولي لا يستند إلى التجربة والرياضة<sup>(٢)</sup> على نحو ما أشرنا منذ حين .

وقد تلقف دعاة الوضعية المنطقية نفس « راسل » السالف الذكر وعقبوا

(١) انظر ص ٢٠٤ من هذا الكتاب

(٢) B. Russell Hist. of Western Philosophy p. 862.

(٣) قارن : Cornforth op. cit., p. 3-4

عليه بقبوله والرضا عنه ، فهم أيضاً يذكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق إلى الرياضة والتجربة ، وقد عرفنا موقف « كارب » « وآير » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقا <sup>(١)</sup> .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأولي السابق على التجربة ، وردت المعرفة الصادقة إلى التجربة والرياضة ؛ وإذا كان العقليون ينشدون المعرفة اليقينية بشاطرهم في هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك <sup>(٢)</sup> ، فإن المعرفة التي ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هي معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين — هذا مع استثناء المعرفة التي تلتصق في العلوم الصورية من منطق ورياضة <sup>(٣)</sup> .

### مراحل التجريبية الحديثة في الإنجليزية :

واستيفاء حديثنا عن التجريبية نقول إنها جاءت في تاريخ الفلسفة الإنجليزية — التي نمت التجريبية في ظلها — على ثلاث مراحل :

بدأت للتجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional في القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك وفي القرن الثامن عشر عند باركلي وهيوم الذي بلغت على يديه ذروتها فيما يبدو من إشاراتنا السابقة إليه ، وفي القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وتمثلت عند بنتام وجيمس مل وجون

(١) انظر ص ٢٠٤ - ٢٠٥ من هذا الكتاب .

(٢) كان « پروتاجوراس » وأبيقور قديماً وهوبز والمحدثون من الحسين يعملون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self-Consciousness (أنا أفكر إذن فأنا موجود) ورأى غيرهم اليقين قائماً فيما يسلم به العقل البشري بوجه عام

( انظر Fleming, p. 69 )

(٣) انظر في معنى الاحتمال أو الترجيح في المعرفة Calderwood p. 822 ( لا ينبغي أن نلجأ شك في المعرفة — بمعنى الذي أسلفناه — أو نقص في البرهان على مصحها ) .



ستورت مل من النفعيين ، ثم سبنسر وإيسلى ستيفن من أخصار نظرية التطور ، تميزت للتجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة — كما رأينا من قبل — أما التجريبية الحديثة اتميزت بشغبيتها وتفاؤلها في كل مجالات التفكير — من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة<sup>(١)</sup> ... ومن هذا يبدو أن للتجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر ، استنفدت الكثير من إمكاناتها النظرية ، حتى كادت تختفي الأصالة والإبداع من آثار أهلها .

وفي القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientific فيما نسمي أحياناً ، شأت في النمسا في ظل جماعة فيينا وفشت في إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية ( العلمية ) بُعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد ، إذ كان عيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup> .

ومن أجل هذا نؤثر الوقوف قليلاً عند هذا الاتجاه المعاصر :

### موقف الوضعية المنطقية المعاصرة :

قبل منذ بضع عشرات من السنين إننا لا نجد اليوم فيلسوفاً ينتصر للمذهب العقلي في صورته المتطرفة التي ترد المعرفة إلى الذات عرقاً ، أو يتشيع للمذهب التجريبي في صورته الجامدة التي تُرجع المعرفة إلى خارج الذات .

هذا ما كان راه أمثال « فلتشر » في مطلع القرن الحاضر<sup>(٣)</sup> ، ولكن الواقع أن المذهب الحمى قد بُعث فتياً على يد الوضعية المنطقية التي أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه ، وردّت إلى الإحساس الثقة التي كان قد انتقدها على يد العقليين ، وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آير A. Ayer

(١) انظر كتابنا : مذهب المذممة العامة في فلسفة الأخلاق من ٧٩ — ٨٣

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938, p. 41-51

(٣) Fletcher, Introduction to philos, p. 67.

في مناقشته لموقف العقليين من الإحساس ونظرة أصحاب الوضعية المنطقية للمعرفة التي تجيء عن طريقه :

يقول ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية إن تجارب كثيرة قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لديه من ثقة في الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التي تبدو للرائي مستديرةً عن بُعد ، تلوح في نظره مربعةً متى كان قريباً منها<sup>(١)</sup> ، وأن النماثيل الضخمة التي تبدو قهراً تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل ، بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحكامه التي يقيّمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطئ ، وقد عرف من أشخاص بُعِثت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في العضو المفقود منهم ! فلداه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقي يصيب عضواً في جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا إلى سببين آخرين يبران الشك في المعرفة الحسية : أولهما أنه ما أحس شيئاً في يقظته إلا غان أن في وضعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مبرراً يسوّغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثاني السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بمدى خالفه — وهو ضامن للصدق في تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة والنظن بأنها

(١) مبررات الشك في الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن تشير إلى « الغزالي » المتوفى سنة ١١١١ م في قوله في « المنقذ من الضلال » ص ٧١ - ٧٢ طبعة مكتب النشر العربي « ... تنظر إلى الكوكب قراء صغيراً في مقدار ديار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في أحضار ... أما تراك تعتقه في النوم أموراً وتشغل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن بلجميع متحيلاتك ومعتقداتك أصل ومائل » بل إن ما أورده ديكارت في النص السالف ليس إلا بعض ما ذكره « أناستادوس » أحد شكاك اليونان من القدماء في حجة العشر التي دلت بها على عدم ثبته في الحواس ، فن حجة التي يذكر فيها اختلاف الأشياء باختلاف امساعات والأرضاع يقول إن أسقية تبدو كبيرة من قرب صغيرة عن بعد ، ويبدو البحر مربعاً من كثب ومستديراً عن بعد ، والمصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ... الخ .

حياته أو خلقه بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها<sup>(١)</sup>.

أورد الأستاذ د آير A.J. Ayer هذا النص من ديكارت، وهتق عليه بضع ملاحظات نورد منها قوله إن أول ما يلفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التي أشار إليها د ديكارت ه كلها أخطاء في الاستدلال، إن القول بأن البرج يبدو مستديراً عن بُعد وصريفاً عن كئيب ليس مدعاة خداع أو مصدر تضليل، لأن الواقع أن البرج عن بُعد مستدير ومن قرب مربع، وليس في هذا خداع ولا تضليل، إن من تخذه مثل هذه الخاتبة لا يشأ خداعه عن طبيعة تجاربه، بل يمتنع سداً الخداع إلى أنه يقيم على تجاربه استدلالاً خاطئاً، فهي إذا رأى البرج مستديراً عن بُعد، افترض أنه سيراد دائماً وفي كل أوضاعه مستديراً، فإذا وما بعد، وزججه صريفاً زعم لنفسه أن عرسته مستديرة، وواضح أن صمد خداعه إلى افتراضه أن الشيء الذي يبدو على صورة ما في ظرف ما، يحتفظ بصورته ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرت أوضاعه أو اختلفت أوضاع رائيه! وهذا الافتراض لا يسيغه العقل ولا تشهد به التجربة.

شئنا من ناحية أخطاء الأحكام التي تقوم على الحواس الخارجية، ومثله يمكن أن يقال في الأحكام التي تُبنى على الحواس الداخلية، إن صرجمع الخطأ الذي وقع فيه من أحس الماء في عضو ممتور في جسمه، إلى أن إحساسات الألم التي تكون من هذا النوع قد ارتبطت في عاضد تجاربه بربوطة الحزن المبتور وناسه، فافترض أن هذا الترايط لا يزال قائماً حتى بعد بتر هذا العضو، فإذا عرف بعد هذا أن ساق المتورة لا ترى ولا تلمس أثناء إحساسه بالألم ظن أن حواسه الباطنة قد خدعته، فانتطأ هنا صرجمه إلى استدلاله لا إلى تجاربه، ولعل مثل هذه الإدراكات الخاطئة هي التي وجه الأنظار إلى شئنا الأحكام الحسية، وإن كانت أخطاءها تقوم منطقياً على غير هذا الأساس.

Descartes, Meditations on the First Philos., Meditation IV (١)

p. 131 (of the Everyman edition)

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركاتٍ صحيحة تقع لنا ونحن نيام نحلم ، فمن نكون على يقين من أننا — أثناء اليقظة — أيقاظاً وليسنا في حلم ، وقد يفتن البعض بمناقشة « چون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : إذا كان هناك من يبالغ به الشك في الحواس وعدم الثقة في أحكامها أن يؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشعر به ونذوقه ونفكر فيه وذئبه من أعمال طوال حياتنا ليس إلا سلسلة مظاهر خداعة لحلم طويل لا ينطوي على حقيقة ، ومن ثم يشك في كل الأشياء ، أو في معرفتنا للأشياء ، إذا وبعد مثل هذا الشك فإني أقول له : إذا كان كل ما في الحياة مجرد حلم طويل فإن شكك وعناقشتك ليست إلا مظهراً من مظاهر هذا الحلم الخداع ، ومن الخطأ أن يحذرك في مزاعمك رجل يقظان  
An Essay Concerning Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII

ولكن هذا الجواب يبدو — في نظر « آير » متنبهاً من الناحية العاطفية ، وليس من الناحية المنطقية ، حقيقة إن من يقول إن كل شيء ليس إلا مجرد حلم ، يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التي يقولها الإنسان باطلاً ، ويدش عن هذه أن تكون القضية التي يقولها هو نفسه باطلاً ، ويكون شأنه في هذا شأن « إبيميديس » Epimenides الكريني حين قال : كل للكرينيين كذبة — وهو نفسه كريني . فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلاً ! ومن ثم لا يكون كل الكرينيين كذبة ... الخ .

ويضيف « آير » إلى ما أسلفنا قوله أن ليس من المنفع أن نقول مع لوك : إن هناك فرقاً كبيراً جداً بين أن أحلم أن أحترق في النار ، وبين أن أكون بالفعل في النار أحترق !

لا يكفي هذا في إفتناع الشاك في صدق الأحكام التي تقوم على الحس ، إذ ليس في وسع الإنسان أن يستخدم مثل هذا الخدع في إثبات أنه الآن يقظان وليس نائماً ! إن النائم كثيراً ما يستترشق أثناء نومه من صحة مدركاته ، فيسأل

نفسه في حله من صدق ما يقع له ، ويجب بحق أنه صواب وحتى إذا لم يكن  
يضمن لي ألا تكون أحكامي وتفكيرى المأخوذ جزءاً من علم يستغرقنى الآن ؟  
ويجب « آبر » على هذا بقوله : إذا كان المراد باليقين المطلوب ، أن يكون  
في وسعي أن أقبح الدليل القاطع على أنى يقظان ، لسكنت بحق عاجزاً في كل  
وقت من أن أكون على يقين من أنى يقظان ولست دائماً أحتمل ! إن في استطاعتي  
أن أقنع نفسي بأنى لست في علم ، بأن أقيس أحكام إدراكى الحسى بتجارب  
أخرى وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة ، وإن كان من الممكن أن أكون في هذا  
مخطئاً ، لأن اليقين في المعرفة يمنع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية  
— كقضايا الرياضة — أى ليس فيها جديد يضاف إلى علم الإنسان وبمحتل  
الصدق والكذب ، فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال  
دائماً على سبيل التبريح وليس على سبيل اليقين<sup>(١)</sup> ، إن فكرة « اليقين »  
لا تطابق إلا على القضايا البديهية الأولية في المنطق والرياضة — وهذا هو القبح  
يميزها من قضايا العلوم الطبيعية ، فإذا أدركنا هذا احتفت براعتنا الشك<sup>(٢)</sup> .

كان الحسبون — منذ أيام « پروتاغوراس » و « أبيقور » قديماً ، ثم  
« هوبز » وأتباعه حديثاً يتمسكون اليقين في المعرفة ، ويقولون إن الحس هو  
« قياس المعرفة البقيية وأساسها » فينتفى المذهب الحسى بهذا مع المذهب العقلى عند  
أمتثال ديكارت من حيث الرغبة في التماس المعرفة اليقينية ، وإن مخالفته في ردها إلى  
الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنشأت هذا البتين ؛ أنكر  
« جون استورت مل » وجود يقين حتى في المعرفة الرياضية لأنه و « يقين » فيها  
إلى التعميمات الاستقرائية التي تقوم على أكبر عدد ممكن من الشاهد الجزئية<sup>(٣)</sup> ،

(١) انظر في التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ص ٢٠١ وما بعدها

من هذا الكتاب .

(٢) Y. J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge (1940) p. 86-46

(٣) J. S. Mill, System of Logic, book 2 ch. 5-7

أما «آبر» فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية في مجال المنطق والرياضة حيث لا تكون التجربة أداة لقضاياها التحليلية التي لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً ، لأنها مجرد تحصيل حاصل *tautology* ، أما قضايا العلوم الطبيعية — وهي تركيبية تحتل الصدق والكذب — فإن أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقبل على سبيل ثليقين أبداً<sup>(١)</sup> . ويعتقد التجريبيون في القرن العشرين أن المعرفة التي نحققها من طريق التجربة احتمالية ترجيحية لا تنجم قط منسوبة اليقين ، بعد أن كان مفسكرو القرن التاسع عشر يعتقدون في الحتمية المطلقة .

### موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تتبعياً على ما أسلفنا شير في إيجاز إلى أن هذه الصور من مذاهب الحسنيين والمثليين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والعاصرين ، من أقطابهم الاجتماعيين الذين ردوا المعرفة ( كما ردوا غيرها من تصورات — عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها — إلى الحياة الاجتماعية ومتنضياتها ، فهم تجريبيون من نوع يخالف صنوف التجريبيين السابقين الذكر ) . وقد انتهى دوركايم ومدرسته إلى رفض النقل مصدراً للمبادئ العلمية الضرورية السالفة الذكر ، وإنما هي مرتبطة بتصورات المجتمع ومتنضياته ، فمن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلاً ، فالبدائي كثيراً ما يضيف إلى الأشياء صفات يتناقض بعضها بعضاً ، بل من المفكرين من يقع في التناقض على خير إرادته طبعاً ، ومثل هذا يمكن أن يقال في قانون الدائبة عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « إيشي بريل » عن التفكير — البدائي — الذي يسبق المنطق ، إن الإنسان لا يحترم قوانين المنطق — التي اعتبرها المقابون أوعية بدئية موروثة — إلا حين يميل إلى احترام متنضيات العقل السليم ويرغب في أن يلزم التفكير المعقول .

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .



لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقل يُطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الإنسان ورغباته لا ينبغي ، تلتزائياً ، كأثر للعقل حين يؤدي وخليفته الطبيعية في التفكير والتأمل ، إنها وائمة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التي يعيش الفرد في ظلها ، والتسليم والتربية التي تلقاها في حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتنظيمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التي تكتنفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادي في المجتمع هو في آخر الأمر العامل الذي يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الأوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييراً يقضي على الرأسمالية ويوقف استغلال الإنسان ... إلى آخر هذه الدعوى التي أشرنا إليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة<sup>(١)</sup> .

ونظرية المعرفة عند ماركس تختلف الاتجاه الأرسطاطليسي التقليدي الذي يطلب العلم لذاته ، بمقدار ما تتفق مع مذهب الدرائع Instrumentalism في فلسفة العمليين من أمثال « جون ديزي » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجي مجرد التأمل ، لأن المعرفة هذه لا تُطلب لذاتها وإنما يلتمسها الإنسان ليسخرها في تغيير البيئة التي يعيش فيها ، إنها نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ؛ والإنسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجي ، ولكنه لا يقنع — ولا ينبغي عليه أن يقنع بمعرفته كنهاية في ذاتها ، فإن المعرفة لا تُفهم مستقلة عن السبل الذي يتمنى بها ، إن النقطة لا تعرف الخارج لمجرد المعرفة ، والزراع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته ، ليست المعرفة عندهما — أو عند الإنسان — إلا شيئاً حارصاً في سلسلة وقائع تنتهي بالسبل ، وهذا السبل يراد به تغيير البيئة التي تخضع له ، وتغيير صاحبه الذي يزاره ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية في حركة متصلة لا تعرف السكون ، وليست المعرفة إلا القوة الدافعة إلى هذا التغير

(١) انظر ص ٥٣ وما بعدها في هذا الكتاب .



ومن البعث أن نعتقد في وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض ، إن مثل هذا التفكير الذي تجده أرسطو وجهه أشرف ألوان التفكير محض خرافة ، وما دام الغرض الذي تهدف إليه المعرفة هو تغيير البيئة ، فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت في تحقيق هذا الغرض ، فنشرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقاً لأغراضنا في تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين : ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى . .<sup>(١)</sup> حل نحو ما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup> .

### منابع المعرفة عند الصوفية :<sup>(٣)</sup>

أشرنا في حديثنا عن المذهب العقلي إلى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة إلى الحدس والاستنباط العقلي . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة إلى الحدس وحده ، وحرف هذا الاتجاه أوضح ما يكون في المصور الوسطى عند صوفية الإسلام كذلك ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد إلى الحدس ، ومنها ما يرجع إلى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضاً للخطأ ، وأن المعرفة التي يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى إلى الثقة وأكثر أماناً ، إلا أن للعقل نطاقاً لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده ، ووراء هذا للت نطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر — الحسية والعقلية معاً — ذلك هو الإدراك الحدسي ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذي يجيء من طريق الإدراك الحدسي والعلم الذي يجيء عن طريق البرهان العقلي ، ويتيسر أولها للأنبياء — من طريق الوحي — وللأولياء — من طريق الإلهام — ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفاً في الرؤيا الصادقة . وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم عن الكتاب والسنة ، والمتكلمون

(١) C. Joad, Guide to Philosophy, 1936, p. 474-76

(٢) انظر ص ٥٤ وما بعدها في هذا الكتاب .

(٣) انظر الفصل الثالث من الباب الرابع في هذا الكتاب .

يرون أن العلم تَفَقُّه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فإن الصوفية يقولون  
 إن العلم اليقيني يحىء من طريق الخدس ( أو الذوق أو الكشف أو البيان أو  
 الوجدان كما يقول الصوفية ) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلى أو خبرة حسية ، وهو  
 يقابل العلم الذى يحىء عن طريق البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين معاً ، إنه  
 يُلقى فى قلب الصوفى إلقاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الإفصاح عنها وكتب  
 للصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللدنى وبيان خصائصه وهوائيه وطرق التوصل إليه .  
 ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم  
 يشهدوا إلا الله ( مذهب وحدة الشهود ) فاتهموا إلى القول بالانحداد — اتحاد  
 الناسوت باللاهوت أى اتحاد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية كما ذهب أبو اليزيد  
 البسطامى — أو القول بالحوول — أى حول الله فى مخلوقاته كما ذهب الخلاج — أو  
 القول بوحدة الوجود — إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هى علة نفسها ومصلحة  
 لنفسها — كما قال ابن عربى وإن جاء مذهبهم فى صحوة وليس فى حال فناءه .  
 وكان طبعياً أن يتفكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذى تسلمت إليه  
 الأنظار الفلسفية فى الوجود والمعرفة وطوحت بأهله فى عتاهات باعدت بينهم وبين  
 قواعد الدين البسيط ، وتصدى الإشارة لإنكار هذه النظريات الجاهلة ، وظهر  
 من بينهم صوفى كبير هو النزالى ، فأبقى على التصوف الذى يساير تعاليم الدين  
 ويتمشى مع روح السنة ، وإن أثر العمل على النظر ، وغلب التمسك على التأمل ،  
 ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر للعقل  
 والاستدلال المنطقى ، ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعصاء الكلام معاً ، وكان  
 نزوعه إلى إقرار المتفلسف طريقاً إلى الله ، والقول بالخدس والفيض والإلهام أداة  
 إدراك العالم الباطن .

والرأى عند النزالى وغيره من الصوفية أن وراء الإدراك الحسى والعقل  
 إدراكاً أصح وأمن وأدعى إلى الثقة ، وعدم تجل هذا الإدراك لا يدل على استحالته

فإن للناس يحذ في أحلامه ما يتبين عند اليقظة أنه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون المعرفة التي نحيا أثناء اليقظة من طائفة الحس أو الشئ شبيهة بالمعرفة التي تقع للناس في أحلامه ، وتكون هناك صلة نسبة اليقظة إليها كمناسبة النوم إلى اليقظة ، فلماذا ونست تلك الصلة أدرك المرء أن كل المعرفة التي حصلها في يقظته ليست إلا خيالات وأوهاما .. ؟ تلك الصلة هي التي يدعى للسرفية أنها حالتهم <sup>(١)</sup> من هنا نأتي بموضع :

وبنودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو على من المشهود  
 وسمي النزال بتعريف العلم بالشيء الذي يعني التمرين فيقول إنه « العلم الذي  
 اكتسب فيه المرء استعداده لا يرى حرجا ، بل يقاربه إمكان الفلظ والرمز ،  
 بل يتسع لنسب لتقدير ذلك ، بل أن من تلك المبنى أن يكون مقارنا لليقين  
 حقيقة في نفسه ، بل أن لا يرى ذلك من جانب المجهول ، بل ، وثقما شعبا ، لم يورث  
 حيث تنك أو إنكاره ومثل هذا العلم لا يجرى عن طريق حس ولا عقل ، فالعلم  
 الذي يعني عن طريق الحس على لا يرتقي قط إلى مرتبة اليقين ، فالعين — وهي  
 من الحواس — ترى الظن وتلك لا يصدق ، ونسب استجربة بغير ما تقول العين ،  
 ، فتفكر أن الكوكب تقراء صديقا ، فتأخر منار ، ولكن الأدلة الهندسية  
 قد دلت على كبره في الأرض في الزمان ... بل لا تفتي ، العلم الذي يعني عن طريق  
 العقل كذلك ، إذ أن من الممكن أن تدرك الإنسان صلة نسبتها إلى العقل كنسبة  
 نسبة إلى الحس ، فيكون كل ما عرف في يقظته شرا بما حصله بحسه ... ثم ينتهي  
 لمرء من آثار تلك في المعرفة الحسية والعقلية التي تتحول بالحس للباطن أداة  
 لإدراك ما لا يمكن استبان الذكر ، وبه تدرك الأوليات العقلية التي نحيا بنور  
 يتلوه في العلم ، <sup>(٢)</sup> تدرك ذلك دليل وترقب كلام .. ولكن حارس النوراني

(١) المتخذ من الضلال - طبعة مكتب النشر العربى ص ٧٦ - ٣ .

(٢) المتخذ من الضلال ص ٦٩ - ٧٤ .

مقيد بالكتاب والسنة — كما أشرنا من قبل — وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فإن منهم من صرح بأن الشريعة لم تجعل إلا للمحبوبين ...<sup>(١)</sup> وعلى الصوفى المعارف عند هؤلاء أن يأتي من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وإن خالف بهذا ظاهر الشرع ، إن الشريعة للمحبوبين ، والمعرفة (الصوفية) للمختارين ...<sup>(٢)</sup> لم يكن النزالي من هؤلاء ، وقد أشرنا — بالإضافة إلى هذا — إلى حملته على الثمانيين بالأعناد والجلل ونحوها .

ولكن كيف تتأني للصوفى هذه الحال ؟ أى كيف يقضى له أن يبلغ هذا الإدراك الحدسى ؟ قالوا إن في النفس البشرية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصور ملكها بالفضل في لحظة من اللحظات ، عندئذ تنبج إلى الملائكة الأعلى ويحصل به فطرحة لا اكتساباً وبهذا يتجاوز الإنسان مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبيعتهم عن بلوغ الإدراك الروحاني لأنصافهم بالمعارك الحسية التي تؤدي إلى كسب العلوم التصورية والتجديقية<sup>(٣)</sup> إن على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاكل الدنيا ، ومتى انقشعت كلفت النفس العلم بإلهام إلهي على سبيل المكاشفة فانطريق إلى بئس هذه المرتبة هو تقديم الجاهلية ونحو الصفات المضمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكثرة الهمة على الله ، حتى يتكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء ، وقاض النور على حدودهم بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفرغ القلب من شوائها<sup>(٤)</sup> ، فإن العلم الذي يجرى به ارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب والروح (المحفوظ) ...<sup>(٥)</sup> إلى غير هذا مما سفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم<sup>(٦)</sup> .

وتسقية النفس على هذا النحو إنما تتم على أكل وجوها بفضل من الله ،

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) النزالي : الأحياء ص ٣ من ٣ و ٧ و ٨ و ١٩ وغيرها من المصنفات .

(٣) النزالي : كيمياء السعادة ص ١٤ .

(٤) قارن كتابنا : اتقوا باديب عند مفكرى الإسلام ولاسيما ص ٤٣ وما بعدها .

وإن تطلب الأمر من العبد جهداً باطنياً قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقي لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معاً ، وسنعود إلى الحديث عن منهج المعرفة الصوفية في الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا الكتاب .

حسبنا هذا بياناً لأظهر مذاهب الحشيين والعقليين والصوفية في تحديد منابع المعرفة ومساكنها ، ولنتعقب بكلمة في مناقشتها عسى أن نتبين وجه الحق في أسرها :

### تعقيب عام :

لعلنا لاحظنا بما أسلفنا أن نظرية ديكرت في الأفكار الفطرية مصدراً للتسليم اليقيني قد أساء فهمها ، فظن « جون لوك » أن الفطرية في مذهبه معناها وجود ممان وقضايا صريحة في ذهن الإنسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفسح المجال للآراء الشخصية والتفكيرات الفردية ، وهذا ما لم يقل به ديكرت ومدرسته ، إذ أراء ديكرت بالأفكار الفطرية صوراً عقلية تقوم في ذهن سابقة على كل تجربة ، وهي موجودة في العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة إلى الوجود الفعلي في مجال الوعي ، وقول ديكرت وغيره من الفلاسفة العقليين إن أفكارنا فطرية ، معناه أنها طبيعية natural وقد طبقوا هذا المعنى — كما طبقه القدماء فيما يرى هملتون — على أفكار يشترك في التسليم بصحتها العقلاء في كل زمان ومكان<sup>(١)</sup> .

أجل ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف يقول بالأفكار الفطرية في صورتها التي هاجمها لوك على النحو الذي أسلفناه ، بل لقد صرح اللورد هربارت

تشير برى Herbert of Cherbury الذي توفي قبل مئات ديكارت بعامين (أى ١٦٤٨) بأن العقل يولد أشبه ما يكون بكتاب حافل بالأفكار، ولكنه يظل مغلفاً حتى تفتح أوراقه تدريجياً بالتجربة، وعندئذ تنطلق أفكاره وحفائقه الحبيسة، وصرح ديكارت نفسه بأن الحقائق تكون كامنة في النفس ككون النار في الحجر الصوان كما أشرنا من قبل.

وقد تحاشى المعاصرون استخدام هذا اللفظ الغامض « فطرى » innate واستبدلوا به لفظاً أقل منه غموضاً : هو « باطنى » connate تفادياً للصورة التى تصورناها فى هذا الصدد أمثال « لوك » بل ذهبت مدرسة التطوريين (سبنسر) إلى اعتبار الفطرى عادة اكتسبها الجنس بالتجربة وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى ظُنت نظرية غريزية، أى إن لمبادئ العقيدة والخلقية نشأت بالتجربة منذ تطور طوبل فى حياة الجنس ولسكنها تبدو الآن فى نظر الفرد فطرية حديثة.

بل إن المذهب العقلى فى جملته قد ناره السيادة المذهب النقدى Criticism فى القرن الثامن عشر وما بعده، فتوسط المذهبين التجريبي والعقلي : نقد كليهما وحاول أن يجمع بينهما فى نسق واحد، ذلك أن « كانط » + ١٨٠٤ منشئ هذا المذهب قد حاول أن يجمع فى مذهبه بين التجربة والعقل مصدراً للحقيقة، فالعلم بالأشياء مرجعه إلى التجربة ولكن الإدراك الحسى لا يستقيم بغير مبادئ أولية بدائية لا تستمد من التجربة، بل تقوم فى الذهن سابقة على التجربة وتكون شرطاً لازماً لها، وبهذا اتصل « كانط » بالتجريبيين والعقليين معاً، والأفكار عنده لا تقوم بذاتها بمعنى أن اتصالها بعضها ببعض يؤدى إلى معرفة جديدة مستقلة عن التجربة، فإن مهمة الأفكار أن تساعد على تنظيم الحقائق وربطها بعضها ببعض، وهذا يتعذر العلم بحقائق الأشياء عن طريق المعانى بما هى كذلك، وهكذا نرد المعرفة إلى عامل صورى هو طبيعة العقل المدرك وعامل مادى هو الإدراك الحسى، وبغير اجتماع هذين العاملين يستحيل قيام علم صحيح

لأن العقل المحض لا يزود الإنسان بمخائق لها قيمة علمية — كما يدعى العقليون<sup>(١)</sup>.  
 ومع أن المذهب النقدي قد خفف من تطرف المذهبين العقلي والتجريبي  
 فقد ماني ما عناه المدعيان السابقان من وجوه النقد، إذا ادعى المذهب العقلي  
 في صورته الجامدة التي عرفناها عند «ديكارت» بل اختفى كمنظريه مستقلة،  
 وليست التنازع قائماً بين المذهبين التجريبي والنقدي، وإن كان المذهب النقدي  
 قد كف عن الاعتقاد في المعرفة التأسيسية الأولية التي اقتضتها طبيعة العقل،  
 وكانت هذه من أكبر معتقداته وأعمدها خطراً، ويكاد يكون دعائه على اتفاق  
 في أن هذه المعرفة التأسيسية يراد بها جزء من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة  
 الشخصية<sup>(٢)</sup>.

على أن هذا الذي أخلصنا في منه المذهب العقلي لا يبرر قبول المذهب  
 التجريبي في صورته الجامدة المسافة الذكر، فإن التجربة لا تتناول إلا الجزئيات  
 ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة، ولا تتجاوز هذا النطاق  
 المحدود، لأن هذا شأن كل الذي تسع لالتجارب الجزئية، ومن ثم كانت  
 التجربة لا تسكن في أيام المبادئ العامة الحقيقة التي تفسر التجربة وتكمل أحكامها  
 موضوعية، إن هذه المبادئ لا تتطرق لجزئيات التي تدرك بالحوس، وعندما تتلاقى  
 القول السليمة — راجعية أو كارهة — بمعنى أن هؤلاء يشعرون بأنهم ملزمون  
 باحتمالها، بحيث لا يشعرون في انشائهم ولا ينكرون ذاتية الشيء بإرادتهم ثم كيف  
 ينشأ العقل نفسه عن التجربة؟ إن إنكاره يردنا إلى إنكار الحقائق الموضوعية  
 ورد عرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة، وعن ثم يتلأأ العلم ويختفي الفلسفة<sup>(٣)</sup>.  
 أما من نظرية الاعتمادين واللايين فشر ما يصاب عليها غلوها في تفسير

(١) قارن : Kulpe, p. 181-3 و Paulsen, 389-420 في مذهب «كانط»

العقل الصوري ونقد رانظر ص ٥٩ - ٦٠ من هذا الكتاب.

(٢) Kulpe, P. 183

(٣) تصدى ابن سينا لهذه مذاهب الحسنيين في الطب الرابع من كتاب الإشارات،

فليرجع إلى أدلة من أراد.

الظواهر — العقلية والعاطفية والملمية — بعامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامة أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها في مناحي الحياة الإنسانية — فكريا وعاطفة وعلا — يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومقتضياتها لا تمكن لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونفارياتنا الملمية ؛ في المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرهم لون واحد من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلنون بتفكيرهم — أو شعورهم — على روح العصر الذي يعيشون فيه .

هذا إلى أن المبادئ العقلية للسائلة المذكورة تهدف إلى تنظيم التجربة الفردية ، وهي تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه في تفنيد المذهب الحسي عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين ، وبهذا — وبغيره — نشمر بأن مصدر المعرفة الإنسانية إلى التجربة الحسية والنظر العقلي مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين العنصرين تنسحق لا محالة إلى ضلال .

وشبه بهذا يمكن أن يقال في التفسير المادي للمعرفة الإنسانية ، فالأحوال الاقتصادية وإن أثرت في الحياة العقلية ، إلا أنها بدورها تتأثر بمعارفنا وثقافتنا ، وتتشكل في ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل ، وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه<sup>(١)</sup> .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال في نقض المذهب التجريبي — في كل صورته — لا يعني الاستثناء عن التجربة في كسب المعرفة ، كلا فما لهذا قصداً بنقد هذا المذهب ، لأن المعرفة بغیر التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تنكسر ولا تستوفي شرطها العلمي أو الفلسفي بالتجربة وحدها ، وإنما نفتقر لكي نستوفي هذه الشروط — وقد أسلفناها في الباب الأول — إلى ما جرت العادة بتسميته

(١) انظر ص ٢٤ وما بعدها من هذا الكتاب .



بالعقل الذي لا يمكن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية ، من أجل هذا كان « ليبنتز » في رأينا — وإن كان في الأصل من أتباع المذهب العقلي — أصدق فهماً لهذا الوضع من هؤلاء الحسيين والعقليين معاً ، إذ استطاع بفضل نزعه إلى التوفيق بين المذاهب (eclecticism) وتفتيق خصائصها أن يعتبر الحياة التي تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان جون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خلواً من كل فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تملأها التجربة سطوراً — كما كان أرسطو من قبل — وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى في الأصل معاني ولا عمل للأحيان الخارجية إلا إيقاظها عند الضرورة — كما اعتقد أفلاطون من قبل<sup>(١)</sup> — فلما جاء ليبنتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شيء لم يمر بالحس أولاً ، ولكنه أضاف إلى هذا قوله : إلا العقل نفسه Nisi ipse intellectus فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين المخلص فهما الحقيقة المعرفة الإنسانية<sup>(٢)</sup> .

وبعد فنرجو أن يكون في هذه المناقشة الحاجة ما يلقي بعض الضوء على المذاهب السالفة حتى يوضح ما لها وما عليها .

وقد بقي أن نذكر القارئ بأن الكثير مما قلناه في السابطين السالفين يتصل بمنابع المعرفة وأدواتها ، وقد انجذبت فلسفة جبهة المعاصرين أنعمها إنسانياً خالصاً ، وحسبنا شاهداً على صحة هذا فلسفة الوجوديين Existentialism في فرنسا وفلسفة العمليين Pragmatism في أمريكا وفلسفة الماركسيين وغيرها من فلسفات المعاصرين في العالمين الأوروبي والأمريكي ، وحسبنا ما قلناه عن هذه الفلسفات فيما سلف من فصول هذا الكتاب<sup>(٣)</sup> .

(١) A. Fleming, p. 39-4-93

(٢) روث (Ruth Lydia Saw, Leibnitz, 1954 (Pelican)

(٣) انظر ٢٠ إلى ٦٨ وفي الفصل الثاني من الباب الرابع (مقاييس الحق) وغير ذلك من

فصول هذا الكتاب وصفحاته .

## مصادر الباب السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات رصاحب الكلام في

الفصول الثلاثة السالفة - يكن الاطلاع على المصادر التالية :

Montague, W.P., Ways of Knowing, 1925

Hobhouse, L.T., The Theory of Knowledge

Ormond, A.T., Foundations of Knowledge

Joachim, H.H., The Nature of Truth

Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Introduction 1949).

Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy

Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940

( يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكلوجية )

Laird J. Recent Philosophy, 1945

Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy

( صدر عام ١٩٥٣ وإن كان يجمع محاضرات ألقاها مور منذ أربعين عاما )

(2) Philosophical Studies

Metz R., Hundred Years of British Philosophy

( ولا سيما القسم الثاني ص ٢٢٥ - ٧٠٤ طبع ١٩٢٨ )

Brand Blanchard, The Nature of Truth

Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life & Reality

(2) Philosophy of Knowledge, 1897.

( بحث في طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها )

Bowne, B.P., Theory of Thought & Knowledge

Aaron, R.N., Nature of Knowledge

Coffey, Epistemology.

Barron, Elements of Epistemology

Berkley, Treatise concerning the Principles of Human Knowledge

Hume, D., A Treatise of Human Nature

( ١٩ - أسس )

- Locke, J., Essay Concerning Human Understanding  
 Descartes, R., Meditations  
 Saisset, E., Le Scepticisme, Anesidème-Pascal-Kant  
 Dowden, E., M. Montaigne  
 Balfour, Defence of Philosophic Doubt  
 Schiller, F.C.S., (1) Humanism, Philosophical  
 (2) Essays, Studies in Humanism  
 Halleux, J., Les Principes du Positivisme Contemporaine  
 Brochard, V., Les Sceptiques Grecs  
 Waddington, Pyrrho & Pyrrhonism  
 Bevan E.R., Stoics & Sceptics  
 Royce, J., Lectures on Modern Idealism 1919  
 Baillèe, B., Idealistic Construction of experience  
 Hicks, J.D., Critical Realism, 1938  
 Spaulding, F.G., The New Rationalism, 1918  
 Ewing, A.C. Idealism, a Critical Survey (1934)  
 Drake, D. & others, Essays in critical Realism  
 Laird, J., A Study in Realism  
 Russell, B., Problems of Philosophy  
 Husserl, E., Ideas, : A General Int. to Pure Phenomenology  
 Philosophical Essays in Memory of Husserl,

يحتوي مقالات في مرض مذهبه ونقد ، كتبها أعضاء يملكون هذه الحركة الفلسفية ، ونشرها  
 Marvin Farber مطبعة جامعة مارفارد ١٩٤٠

Marvin Farber, The Foundations of Phenomenology, 1943  
 Lafuze. A. Vocabulaire Technique et Critique de la  
 Philosophie

هو مُعجم في جزئين لا غنى عنه لباحث في الفلسفة وضعه مؤلفه<sup>(١)</sup> بمؤونة  
 أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩١٦ ( وطُبعت الطبعة عام ١٩٤٧ مزيدة  
 ومنقحة ) وهو آية في الدقة .

جاء عليها : علم النفس الفصل الرابع عشر .

(١) استندت الجامعة المصرية ( جامعة القاهرة ) عند إنشائها الأستاذ أندريه لالاند  
 أستاذ المنطق بالسوربون لتدريس الفلسفة بتكليف الآداب بها ، ثم عادت واستدعت مرتين آخرين  
 لقسم الفلسفة ، وكان كما يهونه جميع حارفيه مثالا في علمه وخلقه .

# الباب الرابع

مبحث الأكسير في جيا أو القيم

الفصل الأول : لمحة إلى انقيم ومشاكلها .

الفصل الثاني : الحق - وعلم المنطق

الفصل الثالث : الخير - وعلم الأخلاق :

الفصل الرابع : الجمال - وعلم الجمال .



## الباب الرابع

### مبحث الأكسيولوجيا أو القيم

عرضنا في البابين السابقين لدراسة مشكلتين من مشاكل الفلسفة الرئيسية الثلاث ، هما مبحث الوجود ونظرية المعرفة ، وسنُفرد هذا الباب للمبحث في المشكلة الثالثة ونعني بها : الأكسيولوجيا أو مبحث القيم — نتناوله في أربعة فصول نُجمل في أولها صنوف القيم وأظهر مشاكلها ، ونعرض في الفصول الثلاثة الأخرى للقيم الثلاث : الحق والخير والجمال ، مضمينين في كلٍّ منها بمعرفة اتجاهات الفلاسفة في تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التي تُصطنع في فهمها ، مُعقّبين على كلٍّ منها بتاريخ العلم الذي يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجملة تُلقى عليه بعض الضوء :



# الفصل الأول

## لمحة إلى القيم ومشاكلها

صنوف القيم - طبيعة القيم - علاقة القيم إحداهما بالأخرى - التوحيد بين الحق والجمال -  
التوحيد بين الخير والجمال

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم وطبيعتها ومقاييدها ومنزلتها من الفلسفة ، وفي كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة في شرحها ولا إجمال القول فيها جميعاً ، فحببنا أن نشير - موجزين في الكثير من الحالات - إلى أشهر المذاهب التي عرفت في تاريخ هذه المباحث<sup>(١)</sup>.

أما عن طبيعة القيم ودراستها مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له في الفصول التالية من هذا الباب ، فحببنا في هذا الفصل أن نحدد موجزين

(١) سبب براءة « الأكسيولوجيا » في نظرية المثل عند أملاطون ، وتشير إلى مباحث مؤلفات أرسطو ( كالأداة أو الآلة - في المنطق - والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة ) وأبحاث إتروائية والأبيقورية في الخير الأنسى *Summum bonum* وتبدو في الفلسفة المسيحية عند القديس توما الأكويني في توحيده بين القصة العليا وقصة الأولى - أو الله باعتباره كائناً حياً أزلياً خيراً .

وقد عولجت القيم في التفكير الفلسفي الحديث في علوم مستقلة حتى عرض « كانت » *Kant* لدراصة العلاقة بين المعرفة والقيم الحقيقية والحياة وقلدينية .

وفي القرن الماضي نشأ مذهب التطور *Evolutionism* وظهر من العلوم علم الإنسان *Anthropology* والاجتماع *Sociology* والنفس والاقتصاد ، وأحضمت هذه الاجتماعات في التفكير لتحليل تجريبي علمي ، وأهم الباحثون يتوسع ظواهر القيم ونسبتها - ثقتها على الأفراد وحالاتهم - أكثر مما اهتموا بوحدها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفي القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ « الأكسيولوجيا » لابي *Paul Lapie* في كتابه *Logique de la Volonté* وها- ثمان *Von Hartmann* عام ١٩٠٦ ، ثم تلاها غيرها من الباحثين ، وكتب آر د بحث أكسيولوجي منظم في هذا القرن « إروبان » *W. M. Urban* تحت عنوان « التقويم » *Valuation 1909* وتلاه غيره من الباحثين .



صنوف القيم ونعرف ما يراد بظهورها بوجه عام — حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة في فصولنا التالية :

### صنوف القيم :

قد نُقَوِّمُ الأشياءَ وَتُقَدَّرُ باعتبارها وسائل لتحقيق غايات ، وقد نُقَوِّمُ باعتبارها غايات في ذاتها — كما سنعرف بعد قليل ، والصنف الثاني هو الذي يدخل في نطاق البحث الأكسيولوجي الفلسفي ؛ وقد جرت عادة الباحثين في نماذج القيم وصنوها بأن يردوها إلى ثلاث هي الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الديني holiness أو worshipfulness قيمةً رابعة .

ولكن من الفلاسفة — أمثال مونتاجيو Montague — من يساوره الشك في اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق مالا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن البعض يرى أن حب الحق — دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج — يجعل الحق قيمة ذاتية عليها — وقد أخذنا بهذا الرأي في هذا الباب .

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية — التقديس — فهم من رآها نمطاً فريداً من القيم ( شابرماخر + ١٨٣٤ Schleirmacher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto ) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى ( كانط + ١٨٠٤ وهفدنج + ١٩٣١ H. Höfding ) ومنهم من رآها مزاجاً منها مآ ( هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W. F. Hocking ) ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم الثلاث ( الحق والخير والجمال ) أكثر منها وضع قيمة رابعة تضاف إليها — ومن أجل هذا أخذنا الحديث عنها في هذا الباب .

واختلف الباحثون في تنوع القيم وتعددتها ، فمنهم من رآها متعددة ( فيما

يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism ، ومنهم من ذهب إلى أنها متصلة عقلياً ، ومن ثم أمكن توحيدها -- وسنعود للحديث عن هذا الخلاف بعد قليل<sup>(١)</sup>

### طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنف يُلتصق لذاته ويُطالب كغاية ويكون مطلقاً لا يحدده زمان ولا مكان ، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ، ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، فجمال الزهرة يُقوِّم لذاته ، وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات ، الصنف الأول يطبق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية Extrinsic or Instrumental Values ويسمى الثانى بالقيم الخارجية instrumental ومن الأول نشأت مشا كل فلسفية في دنيا القيم ، وهو وحده المنحني في بحثنا لأن ثاى الصنفين يُستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدي ، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بهذا هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء بمعنى أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذى يدركها أم هى من وضع العقل واختراعه ؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية — فيما يقررOLF أستاذ المنطق بجامعة لندن — ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية ، وإن كان من التلاصق عن قال أنها سببية خالصة صردها إلى القرد ، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال ، وبهذا الاعتبار يتمتع وجود حق بالذات ، لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا ، ومثل هذا تماماً يقال في الخير وفي الجمال<sup>(٢)</sup> .

(١) قارن : D. D. Runes, Dict. of Philos. art Axiology : وكذلك

A. Wolf, Recent & Contemporary Philos., p. 547

(٢) V. O. W. Cunningham, Problems of Philosophy. 250-2

وقد ألح أنباع الوضعية بمختلف مسورها في توكيد هذا الاتجاه والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجوب حق بالذات أو غير بالذات أو جمال بالذات، فيرى « آبره » زعيم الوضعية المنطقية في إنجلترا أن أحكام القيم لا تحمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات أو مجرد أوامر في صيغة مضللة<sup>(١)</sup>. وسنعود إلى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من تفصيل الثلاثة التالية، لنسرف سرفق الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كل على حدة.

وحسنا الآن أن نقول إن التفسير الوضعي الذي يرد القيم إلى التجربة قد شدد أزره نظرية النسبية التي أضافها « آينشتاين » عام ١٩٠٥ إذ اعتنق النظرية السائدة من الملائمة والفكرين وأخذوا في تطبيقها على مبادئ بحتمهم، وهززا بها فكرة المطلق التي كانت ثابتة مكينة في الكثير من مجالات المعرفة، فساعد هذا — في بعض الحالات — على إزالة قيم هزينة بالية، نوطنة لإقامة قيم أسرى تنص قوة وحياة، ولكن زعزعة « المطلق » كثيراً ما ردت الناس إلى الترنس والتمثال وفروقت المل عمايا الحيلة للكافة في أحق نفوسهم.

إن في القول بنسبية القيم جاءها من الحق يخشى أن يؤدي إلى ضلال، إن أحكام القيم *Value-judgments* — فيما يروح — ليست ذاتية حاصة ولا موضوعية صرفاً، إن فيها عنصرأ ذاتياً ولكن صردعا إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو غير أرجال، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقييمية بمنى من معانيها أحكام وصفية واقعية *Factual* — وهي التي تصف الأشياء كما هي في الواقع ولا تتعرض لاقترابها في شيء ما ينبغي أن يكون — وصرح التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع — هذا المعنى — إلى أن الأولى تصف الخصائص

(١) قرون مثلاً : A. J. Ayer, *Language, Truth & Logic* (1949) ch. VI.

وانظر موقف الوضعية المنطقية من المثاليات في ص ١٩٩ وما يتبعها من هذا الكتاب.

التي توجد في الشيء وتبرز تقويمه<sup>(١)</sup> . وسيزيد هذا وضوحاً في الفصول التالية .

معرفة القيم إحداها بالآخرى :

أشرنا إلى اختلاف الباحثين في توحيد القيم ونسكتيرها ، وحسبنا في هذا التمهيد أن نقدم لعالم القيم بحكمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التي تربط القيم الثلاث إحداها بالآخرى .

التوحيد بين الحق والقيم :

وتحد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه متعلق السلوك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته : و « المثل الأعلى » يُستخدم للدلالة على عدة معان متباينة ، منها التعبير عن شيء يتمدر تحققه أو يكون رصياً متابلاً للمجرد بالفضل ، ولهذا آثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثل الأخلاقي وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقي ، لأن المثل الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً ، بل هو شيء يتمحقق في كل وقت فزاول فيه التفكير ( إذ التفكير الخطأ لا يعتبر قط تفكيراً ) ومثل هذا يقل في المثال الأخلاقي لأنه يتمحقق في كل وقت . تصرف فيه تصرفاً صحيحاً<sup>(٢)</sup> .

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين ، وأيسر ما قيل في دحضه أن النسليم به يُفقد إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر ، وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من « الخير » أن يقال إن الشكل أكبر من جزئه أو أن ٢ + ٢ = ٤ أو غير هذا من حقائق واضحة أن هذا رأى لا بأس به ، ولهذا ميز الكثيرون

(١) Cunningham, p. 246-7 (وقد عرض للحديث عن موضوعية القيم Sorley,

Moral Values & Idea of God)

(٢) Mackenzie, Manual of Ethics ص ٢٨ وحاشيا .

بين الخير والحق ، ومنهم من قدم أحدهما على الآخر — كما فعل أتباع المذهب  
الفرنشكاني — من أمثال دنز سكوت 1308 + Duns Scottus ووليم أوكام  
1343 + W. Occam في رفضهم لكل محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة  
أو العلم ، والدين أو الإيمان ، لأن ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلاً  
في نظر الإيمان ، والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله ، وإلى مثل هذا  
ذهب أهل السلف في الإسلام .

### التوحيد بين الحق والجمال :

والى جانب هذا — التوحيد بين الحق والخير — أتجه بعض الباحثين إلى  
التوحيد بين الحق والجمال ، فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن الفنون  
— من شعر ونقش ونحت وتصوير — وظيفتها أن تحاكي الطبيعة ، وأكد  
هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته ، لأنه تقليد أشياء طبيعية  
تحاكي مثلاً ، ومن ثم كان في ثلاث صرعية ، والشعر عند أرسطو صرحمه إلى أمور  
منها غريزة التقليد في الإنسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن الجمال ، وأن  
وظيفة الفنان لا تقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهداتها وآثارها ، بل مهمته  
أن يضفي عليها جمالا من خياله وعواطفه ، وهنا يفترق الفن عن العلم ، فغاية العلم  
اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال ، وإذا كان منهج البحث  
العلمي يقتضي أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلاته وميوله ما استطاع إلى  
ذلك سبيلاً ، فإن عمل الفنان — شاعراً كان أو مصوراً أو ... — لا يكمل  
إلا بإدخال مياله وعواطفه في التعبير عن موضوعه — كما قلنا من قبل<sup>(١)</sup> — إن  
جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع ، فإن هذا هو معيار الصدق في

(١) انظر ص ١٤٢ وما بعدها في هذا الكتاب .

العلم لا في الفن ، وإذا كنا نشد « الصدق » في الفن فإن لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة ، يراد به في الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم ، ويراد به في العلم صدق النتائج بالقياس إلى الواقع ، ويمكننا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

### التوهم بين الجمال والخير :

والى جانب هذا الاتجاه وحد بعض الباحثين بين الجمال والخير ، وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم ، لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حدّ جعل اليونان يستخدمن لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والفيل الخلقى ، ويوحدون بين الكمال والجمال ، وجعل المصادر التبرية تصف التقديس بالجمال ، وجعل بعض المحدثين يُعنيقون الجمال إلى النفس والحياة وعصرها ، وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الكمال الخلقى المحض .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق ، وتردد صدى هذا الرأي عند بعض المحدثين ، فالتح الفيلسوف هرات + J.F. Herbart ١٨٤٤ — مؤسس علم الجمال — في التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال ، يشهد بهذا كتابه في علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin إن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية وشاهداً عليها فحسب ، بل إنه وحده السكامل بالتعبير عنها ، إن الملوك الأول والأخير في تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يحب تدرك حقيقة (١)

وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخلقى عند المدرسة المعروفة في القرن

السابع عشر بأفلاطوني كبرديج ، ولا سيما عند هنري مور <sup>(١)</sup> H. More ، ومن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسة العقلية Moral Sense الذي ربط دعائه بين النظرية والجمال ، فرأى شافيسبري + ١٧١٣ A. Shaftesbury أن جوع الأخلاقية قائم في الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع ، أي في جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلق من الميل غير الطبيعية أو الميل التي لا تهدف إلى غرض معين ، وأكركا أفكار غيره من أصحاب للمذهب الطبيعي الإلهي Deism وجرد الله كما صور ، الكتاب المقدس ، وفصل بين الأخلاقية والمجزئات في شق صورها من دينية واحتشائية وغيرها ، وصرح في كتابه « بحث في الفخيلة » Inquiry concerning Virtue (1699) بأن إغراء المسيحية باتباع الملوك الخير أملاً في نعيم الجنة التي أوخروها عن عذاب النار الأليم منسدة الأخلاق ! وحسب الإنسان باعاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته ، بل رأى الامتناء عن افتراض وجود إله عند وضع القانون الخلق ... قائلاً لئلا لا تنهم على الطمع في نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتفر من القبح <sup>(٢)</sup> ، والإنسان يجب أن يكون مطبقاً لا لأنه يخشى أن يراد له أن يرى نفسه قدراً ، بل لأن النظافة في ذاتها محبة إلى النفس ، وكذلك الحال في الفضائل الخلقية <sup>(٣)</sup> ...

والواقع أن اليونان قد أخفقوا في التمييز الدقيق بين السلوك الخلق والقيم ، ولعل مرجع التفرقة بينهما إلى التقدم العلمي الحديث ، إننا حين نعتبر الحياة العقلية

(١) Bosanquet's Hist. of Aesthetics p. 177-6 و كذلك Mackenzie, Manual of Ethics p. 389-1

(٢) دارن توفيق الطربل في كتاب : قصة النزاع بين الدين والعلم في الفصل السابع منه الحديث على هيوم شافيسبري على الكتاب المقدس .

(٣) تفصيل هذا في بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عدد يونيو سنة ١٩٥٢ تحت عنوان « العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » ص ٥٣ - ٥٥ .

جيلة تنظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها ، فنقيم نظرنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فصلاً إرادياً ، إن الحياة الثقافية في جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات ، وليس في هذا ما يبرر وصفها بالجمال<sup>(١)</sup> .

بل حسبنا في تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التي ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن ، فمن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ، ومنهم من اعتبر للفن للفن فجعل غاية وقفاً على الجمال ، ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المؤلف من نظم الأخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد وألا يحفلوا بغير الجمال غايةً قصوى لروائع فهم<sup>(٢)</sup> .

في عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » Ch. Baudelaire الشاعر الفرنسي ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du Mal متضمناً مقطوعات تصور الأجسام المتعطلة والجنس المادى .

ورفع أمره إلى القضاء فأداه بصرامة ( ٣٠٠ فرنك ) مع حذف المقطوعات التي تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه ، وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فانهم فكثروا هوجو + V. Hugo. ١٨٨٥ وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسي بالظلم والجور على قدسية الفن ؛ ولكن حكم القضاء قد سره القائلين بأن وظيفة للفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون — من أمثال تولستوى — اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ، ورفضوا انفصل بين الفن والحياة .

وكرجع للاتجاه الذي يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذي أنشأ بلزاك<sup>(٣)</sup> وبشر به في فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية L'Ecole Naturaliste

(١) Mackenzie p. 30

(٢) Cunningham p. 868-7

(٣) قارن في هذا ما يراه بالمذهب الطبيعي في الفلسفة وعلم الجمال وعلم الأخلاق والآداب والدين ، وقد عرضنا لهذه المعاني عند الكلام على المذهب الطبيعي في الفصل الرابع من هذا الباب



إميل زولا E. Zola ١٩٠٢+ الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبي الذى دعا إليه، كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة فى أدب مكشوف ولا شيء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً ، لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود فى الحياة وفى تصويره البارع جمال<sup>(١)</sup> ، ولكن تطبيق المنهج التجريبي فى الفن القصصى يثير حتى اليوم نقداً وجدلاً .

ولهذا وبعد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته ، وقدعياً حاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص للشعرى الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويشوه المثل العليا ؛ والشعر والتصوير وغيره دجل يصد إلى المواظف فيثربها ولا يلجأ إلى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالاً لهيبته ، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والذرات المنحطة حتى يحملا على الإعجاب بما ذكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العاث فى المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلاً آية تقديرهم له وإثابة بهم بفته ، ثم يشيخونه إلى حدود المدينة ليطارده منها وهم يتعفنون بمدحهم والثناء عليه<sup>(٢)</sup> !

---

(١) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودليير - الحرية والفن » فى العدد السابع من مجلة الجديد التى صدرت فى ١٨ أبريل ١٩٢٨ وقد أتلز فيه رغبته فى أن يعرف رأى هيكل والمقاد فى مدى عملاحية الشر لأن يكون مرضوماً للفن ، ورد للمقاد فى مجلة البلاغ الأسبوعى ورد هيكل فى العدد التل من مجلة الجديد ( ٣ مايو ١٩٢٧ ) .

(٢) ومن الباحثين فى الآداب والفنون فريق يقول بتسغير الأدب وغيره من الفنون تلغة الإنسان فى حياته الدنيا ، فيطالب الأدب بمعالجة الآدت الاجتماعية التى تن منها بيته ، ليشتخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصح الأدب - وغيره من الفنون - دعوة إلى تعبئة الجهود وتكثف القوى لرفع مستوى الشعب والنهوض به فى شتى مجالات الحياة السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ؛ ولكن من الأدباء والمشتغلين بالفنون طائفة من يرى -

فيم إذن كانت هذه الخصومة التي لا تزال قائمة بين المفكرين إذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال ؟ إن الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهميز والإصلاح ، فإن قصد إلى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر ، بل إن آثار الفن التي أريد بها التهميز والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع - فيما يقول بوب Pop's Essay on Man ؛ من النادر أن نجد أثراً فنياً عبقرياً يمكن أن يتناول على الرغبة في التهميز ، قال الدكتور جونسون يرى أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقي ، ولم يكن على الملوك حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير - كما قال سكوت Scotte ؛ وما يشبه هذا يمكن أن يقال في الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J. Milton ، والكوميديا الإلهية لدانت + ١٣٤١ Dante ، وثورة اللانكة

- أن الأدب - أو الفن عامة - يصدر من صاحبه كما يصدر الأرج عن الزهور ، أو النور من الشمس ، أو الخمرة من اللبات وتوجيه الأدب - والفن عامة - إلى تحقيق أغراض بينها ورسوم له ، أهدافاً يقصد إلى تحقيقها ، إتلاف لطيفة الفن ، وإفساد لروحه ؛ ربيع أن هؤلاء يلحون في ألا يكون للأدب هدف مباشر ينشد تحقيقه ، إلا أنهم يرون أن الأهداف التي يتوخاها المعلمون من خصومهم سيحققها تفوق الأدب الرفيع والفن المطروح ، يحققها عن غير قصد وبغير قصد ، إنما تتحقق هذه الأهداف صفوا حين ينتهي الفن الرفيع بالناس إلى أن تتفتح أذهانهم وتذوق مشاعرهم وترق وجدانهم ، وتنضج مواطنهم ، فتحقيق الأهداف يصبح عرضاً ويتحقق عفواً ؛ أما العناية المباشرة التي تهدف إليها الفنون والآداب فهي التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان خلود الروائع الفنية ، إنها إنسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج مواطن الناس ومدى أحوالهم دون أن تتفقد بزمان أو مكان ... ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة للجهود الخلاص من حال طارئة لماتت بزوال هذه الحال الطارئة ...

وهذه الخصومة - فيما يبدو لنا - أعنف في ظاهرها مما هي في حقيقتها ، لأن من الآداب والمفكرين عامة ما يكون مجرد تمير عن الجمال ، إنه يصدر عن أصحابه وكأنه صدى إلهام ، ولا يمكن إقضاء حل هذا المصنف من الفن الرفيع أن يجابه خصومه في غير وفق ، إن كان من المصلحة القضاء عليه ؛ ومن الأدباء والفنانيين من يترشح إلى ربطه بالمجتمع الذي يعيش فيه ، وتعبئة جهوده الفنية في خدمته ، ومن الضلال أن يراد بهذا الفريق غير ما أهد له ووفق في أدائه ، بل إن هذا اللون من الكتابة والتصوير أدنى إلى روح العصر الذي يعيش فيه ، وإن قيل بحق إن الفن الذي يتخذ الجمال هدفاً مباشراً ، يؤدي إلى تمتع الوعي وبهظة المشاعر وتنبه الأحاسيس ... وليس أوثق من هذا اتصالاً بالحياة العملية في شتى مناحيها ومختلف مرافقها .

لأناتول فرانس + Anatole Franc ١٩٢٤ وغير هذا من آثار الفن الخالدة .  
وهل يُجدى مثل هذا الفن الذي يراد تسخيرُه لخدمة الأخلاق في رفع مستواها  
عند الناس ؟ سيكون مثله مثل الشاهد الذي يمرج في موكب صاحب فاخر ،  
وعلى غير جدوى يلتصق بمرجه انتباه أولئك الذين يسرون في الموكب محققين  
له فيما يقول كاريت<sup>(١)</sup> (Caritt's Theory of Beauty p 64-5)

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جاب  
الصواب ، ليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقليد ،  
لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة إنما تبقى  
بفضل ما تنطوي عليه من عناصر إنسانية خالصة ، ومن هنا عاش العباقرة من أهل  
الفن دخلت آثارهم على التاريخ دون أن يطفىء الإعجاب بها تغير زمان أو مكان .  
على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق السليما ، إن  
الخلق الفني بالامتياز الجلي يسير في ركب المبادئ الأخلاقية التي تهيمن على النظام  
الاجتماعي أمام ، إن الفن لا يزدهر إلا في مجتمع معاشي سليم ، والقانون الذي ينظم  
سلامة المجتمع يكفل هيبته هو قانون الأخلاق فيما يقول بيرى Perry's The Moral Economy ch.v

من هذا نرى أن العلاقة قائمة — وينبغي أن تظل قائمة — بين الفن ومثل  
الحياة العليا ومبادئها المطلقة ، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ،  
ويظل في نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمه المبطنة ؛ وقولنا  
إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الإنساني  
الخالص في روايته هو أول مقومات خلوده ، لا يعني اصطباغ الكثير من هذه  
الروائع بصبغة محلية تستند طلبها من زعمائها ومكانها .

والربط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يبرر القول بأن التمييز بين

الخير والجمال لا ينفى الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المذهب ، لأن تنمية الإحساس بالجمال تعين على ترفع الإنسان عن اللفظ النابي والمسلك الجارح ، وتُبرى صاحبها من دواعي الحقد وتُجنبه مواطن الزلل المصيب .

عرفنا شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين في عنوف القيم وبعض مشاكلها ، وبقي علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة ، نحاول أن نتبين اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها ، وأن نعرف المقاييس التي وضموها لتيسير فهمها ، ثم نقسب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعالم الذي يعالج البحث فيها .

## مصادر للفصل الأول

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وحلب الكلام ،  
وبعض ما سئذ كرر من مصادر في ختام كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ،  
يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

- Urban, W.M., (1) Valuation 1909.  
(2) Metaphysics and Value (in: Contemporary  
American Philos. vol. 11. 1920  
(3) Axiology (in 20 th Century Philosophy)  
Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933  
Dewey, J., The Quest for Certainty 1929  
Eaton, H.O. The Austrian Philos. of values 1930  
Laird, J., The Idea of Value 1929  
Losski, N.O., Value and Experience 1935  
Perry, R.B., The General Theory of Value 1926

# الفصل الثاني

## الحق - وعلم المنطق

### (١) الحق

طبيعة الحق - مقاييس الحق : نظرية التوضيح - نظرية النفع في الحياة ( البرجماتية ) - مبدأ التحقق - نظرية الاتساق أو التطابق : ( أ ) الاتساق المنطقي ( ب ) التطابق مع الواقع - مناقشة النظريات الأربع السالفة .

اختلف الباحثون في فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التي يمكن استخدامها في التمييز بينه وبين الباطل ، فانهض أغلب ما قيل في هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة توطئةً للتمقيب بمناقشتها وبيان مدى صافيتها من صواب أو خطأ :

### طبيعة الحق :

تمثل مشكلة الحق مكان التصادرة في تاريخ الفلسفة النظرية ، فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه في التمييز بين الحق والباطل ؛ وقد شغل البحث في هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً . . . ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته . . . ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لا أدريته . . . كما عرفنا في الباب السالف من هذا الكتاب .

راستمر الجدل في طبيعة الحق ومقاييسه قائماً إبان المصور الحديثة حتى تلقته  
الفلسفة الحديثة وراثته عنقاً ، وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه في القرن السابع  
عشر وثمانين عشر بين المثاليين والتجريبين حتى خفف من حدته « كانت »  
Kant مذنبه القدي الذي جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة — كما عرفنا  
من قبل .

راستت مشكلة الحق تحل مشاكل المصادر في فلسفة القرن الماضي والقرن  
الحاضر على السواء ، وتحتل النزاع بشأنها بين أتباع المذهب المصورى الخصب  
Formalism أو أشياخ مدرسة المنطقية Logicism بين الرضمين عامة وأتباع  
المذهب النسبى ( البرجماتى ) بوجه خاص :

كان الرضا غير « مثل الخلق المصورى على خلاف ملحوظ مع ذهنية المذهب  
الخصب في تصور الخلق وفهم طبيعته ، فاعتمد التقريبي الأول أن هناك حقاً مطلقاً  
يتروى مستقلاً عن تجارب الإنسان ويكون متغياً موضوعياً لا يحدده زمان ولا مكان ،  
فتركت من الخصائص القيمة التي تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل  
بشركا أو عدم وجوده .

ومن مريضى هذا المذهب « برنارد بوزانو » Bernahard Boszono الذي  
الذي يرى بأن الحق والذات « كل كذا في كل حالات » ، وإذا قلت إن « من  
القدر أن يعرف الإنسان عدد الأزهار التي أنثرت في الربيع الماضي شجرة معينة  
تقوم في مكان معين فإن هذا لا ينهض دليلاً على أن الأزهار لم توجد بعد الجرد  
أن سرعة عددها لا يقدر الإنسان أو قريب من هذا يمكن أن يقال في وجود  
اللعن أو الحق في ذاته ، إنه يقوم مستقلاً عن كل عقل يمكن أن يدركه .

واستمر هذا المذهب المصورى في فهم الخلق قد دأبه المذهب العلمى  
وعبره من مذاهب الوعى ( كالوهمية الذاتية ) وقد أفسدت المجالات  
الأسيركية والإيطانية صفحاتها — منذ مطلع القرن العشرين — للبحث في

المذهب العمل إثباتاً ونفيًا ، وأثار هذا المذهب جدلاً هنيئاً في مؤتمر الفلسفة الذي انعقد في « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨<sup>(١)</sup> .

كان هذا المذهب — كغيره من مذاهب الرضمين — ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان ، إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه في هذا شأن المذهب السوفسطائي القديم ، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية رايست مطلقة ، متغيرة وليست ثابتة ، وإن كان المذهب السوفسطائي يحمل « الفرد » معيار الحقائق ومقياس القيم — بينما يرد المذهب العملي عامة هذا المقياس إلى « الإنسان » وليس إلى الفرد ، بيد أن هذا يحمل القيم — من حق أو خير أو جمال — تقدير في الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف في العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصوري الذي يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة هينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الأتباعين السالفين في فهم الحق وغيره من القيم ، واعتبروا القيم مجموع الأشياء ووجدوا بين الحقيقة والقيم ! إلى هذا ذهب « هنريخ ريكيرت » H. Rickert ١٩٣٩ الذي رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل في الفلسفة إلى فكرة قيمة وأن لفظ حقيقي real يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كعيار لسكل تفكير<sup>(٢)</sup> .

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة في فهم الحق وطبيعته ، ولنرجع مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المسابير التي يمكن استخدامها في التمييز بين الحق والباطل :

(١) Encyc. Brittanica, art. Truth وكذلك Jerusalem, Intr to Philos. p. 101

Truth

تارن : J. H. Baldwin, Dict. of Philos & Psychology, ومعجم لالاند طبعة

A. Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philos. ( ١٩٤٧ )

.. The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes, (1945) art. Truth (٢)



## مقاييس الحق (١)

الباحثون على خلاف في تصورهم للمقياس الذي يمكن استخدامه في التمييز بين الحق والباطل ، وأظهر المقاييس التي عرفت في هذا الصدد أربعة :

مقياس الوضوح Obviousness ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون مثاراً للشك .

ومقياس النفع في الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملي ( الأمريكي ) فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تثبت قيمتها عند التجربة .

ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ، ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

ومقياس الاتساق Consistency ويقول به دعاة نظرية الاتساق فصدق الأحكام عندهم مرادون باتساقها مع غيرها من أحكام بمعنى أن الحكم الذي يسائر سائر أحكامها ولا يتنافى معها يكون صادقاً ، وما يتناقض مع مجموعة أحكامها يكون باطلاً .

هذه هي أظهر الاتجاهات المعروفة في مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ فلنتقف عنده. وقفة قصيرة تزيدها في ذهن القارئ وضوحاً :

## نظرية الموضوع :

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شك ، Indubitability ويبدو هذا في الأوليات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة

(١) اعتماداً في تصنيف بعض النظريات وإجمالاً على Cunningham, Problems of Philon. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها في هوامش الصفحات .

بذاتها self-evident كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أو الكل أكبر من جزئه ... أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها — فيما يقول العقليون .

وقد يتمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلياً أداة الإدراك ، فسلامة الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات — فيما يرى الحسيون — فإذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأملك رأيها بالفعل تضيء ، كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً ومع ذلك نظل على يقين من صوابها — متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك ، كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات axioms واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة ، لأن الوضوح هو محك نقطة البدء في تفكيره ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله ، إنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق .

أيد هذه النظرية بين الحديثين « ديكارت » من ناحية و « جون لوك » من ناحية أخرى ، فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه « ديكارت » ألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك ، وأن يتجنب التسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر ... إلى آخر ما عرفناه عند الحديث عن منهجه<sup>(١)</sup> .

نظرية النفع في الحياة ( البرجماتزم ) :

ذهب أتباع المذهب العملي ( البرجماتي Pragmatism )<sup>(٢)</sup> إلى أن الحكم

(١) ص ١١٧ وما بعدها من هذا الكتاب وانظر فيما يتصل بموقف جون لوك : J. Lock's Essay Concerning Human Understanding, Book IV, especially chapters II and V-VII

(٢) انظر ما كتبناه في هذا المذهب ص (٤٨) وما بعدها ص (٦٢) وما بعدها من هذا الكتاب .

يكون صادقاً متى دلت التجربة على أنه مفيد عقلياً وصلياً ، فإذا أريد اختبار حكم  
للمرة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا : أي فرق عقلي أو عملي يؤدي إليه هذا الحكم  
في تجربتنا ، أي أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل .

للدعوى وجوبان : أولها يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هي  
التي تحصل نتائج works satisfactorily في تجاربنا في الحياة ، ومن ثم  
تسكن القضية على الحكم الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار .

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يصرح happens لفكرة أو حكم ما  
فجداً صحيحاً عما يحققه من عمل ، والتدليل على صدق القضية ما أنها تزيد صيطرتها  
على الأشياء ، والحكم يكون صادقاً متى تتحقق الإنسان من صدقه بالتجربة ، وإذا  
لم يتحقق لا يرضى الحكم بالصدق أو بالكذب .

تألفت هذه النظرية في آخر القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر ، وإن كان  
دعاتها يشيرون إليها باسم جديد لطرائق قديمة في التفكير : كتب « بيرس » +  
Charles S. Peirce مقالة تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ،  
وذكر فيها أن الحق ينشأ بمسار العمل المنتج وليس بمسئتي العقل المجرد ، الفكرة  
عنده نقطة العمل أو مشروع Peirce من action ليست حقيقة في ذاتها كما  
يذهب الفلاسفة القائلون ، والفكرة هي ما تنتهي إليه من نتائج وآثار وقد  
استدل على صحة دعواه بأستدل منها قوله إننا نجهل حقيقة الكهرباء ، ولكننا  
نعرف ما ننتجها لنا من منافع ، فعلى الكهرباء يقوم نه الآثار التي تختلف فيها  
في حياتنا اليومية ولا عبثة مسرفتنا الصليية لها ، بل هذا يقال في غير هذا المثال ،  
ويجاء ريام جيمس W. James ١٩١٠<sup>(١)</sup> فأضاف إلى هذا قوله إن هذه  
الآثار التي تنتهي إليها المسكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها ،

فالطريقة التي بها نختبر حكماً ما أن نستفسر من النتيجة التي يؤدي إليها صدق في حياة الإنسان ، والفرق بينها وبين الآثار التي تترتب على كذبه إن كان حكماً كاذباً ، وبعبارة موجزة نقول إن عملك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة ( الفورية ) Cash-value في تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت للقيمة مقياس الحق .

يقول « جيمس » في صراحة : « إن التفكير هو أولاً وآخرًا ودائمًا من أجل العمل » و « تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة لتحقيق بها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تختار عن طريق ما نتوقعه منها من تجارب حسية أو عن طريق نجاح رد الفعل اللائق لها ، فإن « الحق Truth ليس إلا التفكير اللائق لغايته ، كما أن الصواب right ليس إلا الفعل اللائق في مجال السلوك ... » (١) .

والجانب الآخر من مذهب « جيمس » هو — على ما عرفنا — أن الصدق عارضي يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ؛ يتركى هذه النظرية عنده أن العلم يحمل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، ومن أجل هذا لا يجد العلماء غمضة في أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن المبحث إذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المتضادة وأن يستغرق الباحثين الجدل في أيها الحق وأيها باطل ، فالنزاع بين الماديين والروحانيين عبث ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي ، ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحي لأنه بملأ الإنسان أملاً ويشير في نفسه للتفاضل ويمكنه من احتمال متاعب الحياة ، ومثل هذا يمكن أن يقال في

كل نزاع يشور بين نظريتين متضادتين ، فالرأى قيمته في منفعته في الحياة ، وصدقه مرهون بهذه المنفعة ، أما الحق في ذاته فلنظا. أجوف لا يحمل معنى ، هذه هي ماهية الحقيقة في نظر البرجماتزم عند « جيمس » وأتباعه<sup>(١)</sup> .

وللمعتقد الديني يعتبر صادقا طالما ترتبت عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا اليومية ، وحالات التلق الديني أو الخلق تفتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلا منطقيا يشهد بصدقه كما يقول جيمس في كتاب « إرادة الاعتقاد » Will to believe وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهونا بآثاره العملية<sup>(٢)</sup> متوقفا على قيمته المنصرفة Cash-value .

وجاء « جون ديوى » J. Dewey ١٩٥٢<sup>(٣)</sup> فجري في هذا التيار نفسه ، فخلق عنده هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئا آخر ، وهكذا انتهى إلى مذهب الدرائع Instrumentalism وفيه رأى أن الحياة توافق adjustment بين الفرد وبيئته ولهذا فن للمقل ليس أداة معرفة الحياة توافق adjustment بل أداة ترقية للحياة promoting life . وصراب المعتقد مرهون بآثره ، بقيمته المنصرفة كما قلنا ، وبهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو البدء معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية -نسب .

(١) انظر كتابيه Pragmatism ثم The Meaning of Truth . وقد جمع أربع مقالات من الكتاب لأخير إلى كتاب البراجماتية ونشره عام ١٩٤٣ ( الطبعة ٣٥ ) وانظر أيضاً :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Twentieth Century Philosophy, p. 451-468), 1947.

C. I. Lewis, Logic & Pragmatism (in Contemporary American Philosophy, vol. II., p. 31-51), 1930.

لوفوق الطويل : -ذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ - ٢٧٩ .

(٢) يقول A belief is True when it works

(٣) مات جون ديوى أثناء ملع هذه الملمزة من هذا الكتاب في طبعته الأولى ١١ وكان هذا في أوائل يولييه ١٩٥٢ م .

ويعتقد «ديوى» أن الفكر في أساسه أداة لخدمة الحياة، والناس لا يزارلون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة، فإذا طاق تفكيرهم عائق باثروا التفكير مضطرين، فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعف، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم في مدى ما يحققونه من نجاح وفي ذلك يقول: «إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق» ويخطئ الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها، وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية، ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية، ومن ثم كان موضوع التفكير عند «ديوى» خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال، ومن أجل هذا احتلت للشكافة الخلقية مكان الصدارة في فلسفته...<sup>(١)</sup>

وجاء «شيلر» F.C.S. Schiller ١٩٣٧ بمذهبه الإنساني Humanism<sup>(٢)</sup> فقرر أن الحق وظيفته خدمة انبشرية، فمقياسه لا يقوم في مطابقتها لموضوعاته بل في مدى ما يحققه من نفع للإنسانية، وليس تمة حق يقوم بمعزل عن انبشرية<sup>(٣)</sup>. وهكذا قضت البرهمانية — فيما يزعم جيمس وأنبائه — على العلاقات التي تتور بين مدارس الفلاسفة وتعتب كل منها لمذهبه، كان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله إلى البحث في مقدمتها وصحة الاستدلال الذي أدى إليها، فحولت البرهمانية المناقشة المجردة إلى «اختبار نتائج» الفكرة في دنيا التجربة،

(١) A. Wolf, op. cit., p. 577-8 وقارن المصادر التي ذكرناها في موقف الاتجاه العمل

(البرهاني) من الفلسفة ص ٤٩ و ٥٠ و ٥٢ من هذا الكتاب

(٢) أو المثال الشخصي personal idealism وإن كان على اتصال وثيق بالبرهانية

عند «جيمس» .

(٣) قارن : Jerusalem, Intr. to Philos., p. 98-102

H. Heath Bawden, Principles of Pragmatism (especially chapters VI-VII)

F. C.S. Schiller (1) Why Humanism? (In Contemporary British Philosophy, vol. I, p. 385-410) 1925.

(2) Humanism 2nd ed. 1912.

White, S.S., A comparison of the philosophies of Schiller & J. Dewey, 1940

إنها أجماع للانصراف عن البحث في المبادئ الأولى والعمل البعيدة والضرورات  
المتفرقة إلى النظر في ثمار الأفكار ونتاجها ، آثارها في الحياة ؛ لقد تساءلت  
ماذا لعب المدرسين في العصر الوسيط من طبيعة الأشياء وكنهها وخصت في متاهة  
« جومر الأشياء » وتساءلت نظرية التطور عند « داروين » Drawin من أجل  
الأشياء وخصت في ضياع القديم ؛ أما البرجماتية فإنها تساءلت من النتائج  
وانصرفت من مفكر إلى الصانع وتركزت الماهية واستت بالمحقق<sup>(١)</sup>.

### مبدأ التحقق : Principle of Verification

انحدت الرضعية المعطقية مبدأ صدق محكما لا يختار العبارات لمعرفة ما يحصل  
أن تدبر من معنى ، — كما أشرك أبل<sup>(٢)</sup> — ولهذا المبدأ خطره عند الرخصيين  
الذين في تبريرهم استناد المتأثيرين والعلوم المعيارية من مجال البحث ، فبهذا  
المبدأ يستلزم الباحث أن يعتبر الألفاظ والعبارات النظرية التي يستخدمها الناس  
أو يستعملها الناس . ليس عند إن كانت ذات معنى أو مجرد كلام فارغ لا يحمل  
معنى يمكن التحقق من صحابه أو خطئه ، العبارات لا تكون ذات معنى إلا على  
كلمات تقنية تحليلية — كما عرسل استقفايا الرياضيات والمطانية — أو قضية  
تركيبية يمكن التحقق منها عن طريق الخبرة الحسية — كتحضاي العلوم الطبيعية —  
وكل ما عدا هذين النوعين من عبارات كلام فارغ لا يحمل معنى ، وهكذا يرد  
المبدأ صدق العبارات إلى الواقع .

ويرتد هذا المبدأ إلى المنهج السلي البرجماتية كما بدا عند مبتدع هذا المنظر

(١) W. Durant, The Story of Philosophy (1923), p. 558 وتارة في المنهج

العمل برجم عام Pratt, J. B., What is Pragmatism كلاك

E. Leroux. Le Pragmatisme Américain et Anglais, étude Historique et critique, 1923

(٢) ص ٢٠٩ وما بعدها من كتابنا هذا .

« تشارلس بيرس C. Peirce لا عند وليم جيمس وغيره — إذ كان هذا المذهب العمل يجيب على فكرتين مختلفتين أولاً أن معنى الفكرة يشكك عن طريق السلوك الذي تبين حايه هذه الفكرة ، وثانيهما فكرة التحقق من هذا المعنى ، ويبدو عن طريق الخبرات الحسية التي تقومنا إليها الفكرة ، وقد رأى بيرس في رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (١٨٧٨) أن أفكارنا عن الأشياء هي أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية ، وفي بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهني لأي قضية يتحقق في المستقبل ، وإذن فبدأ التحقق يقتلخص في القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التي لا يمكن التحقق منها في حدود الخبرة الحسية لا تحمل أي معنى ، ولا يمكن القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمناً في مدلول حسي ، ومن ثم تكون القضية : الله موجود ، قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا : « أحد موجود في الحجرة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن أثبتت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق الملاحظة .

وقد صادف تطبيق هذا للبدا صعوبات ، فعذله الأستاذ « آبر » بحيث يتفادى هذه الصعوبات ، إذ رأى أن ليس من الضروري أن يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية ، ويمكن أن يكون ممكناً نظرياً — أي من حيث المبدأ — هذا في نظره ميسور في القضايا التي تتحدث عن أماكن بعيدة ، فقولنا : « توجد جبال على الوجه المنظم من القمر » لا يشير إلى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ، ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لي الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر ، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر <sup>(١)</sup> .



من هذا نرى أن التحقق — في غير القضايا التعديلية — يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها ، وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود في الحاضر ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تكفي مجرد الإشارة إلى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التي نرى فيها للقضية أصلاً من الواقع ، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض .

هذا هو المحك الذي نخزنه التجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها ، وبه أقيمت على قضايا العلوم الطبيعية ( وسلت بقضايا الرياضة والمنطق باعتبارها تحصيل حاصل ) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث .

### نظرية الاتساق Coherence Theory :

يرى أصحابها أن محك الصدق في الأحكام يستند في اتساقها مع غيرها من أحكام ، فالحكم الصادق هو الذي يكون مسيراً لمجموعة معارفنا أو متضمناً فيها ، وهذا الاتساق هو التناهد المدل على صدق الحكم ، فحكمتنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية ، أما حكمتنا على جميع الناس بأنهم أعماء ، فباطل لأنه يتناقض مع ما نعرف عنهم في هذا الصدق !

ولهذا التناقض أو التطابق صورتان : تناسق الأحكام التي تنصب على للعلاقات الصورية المجردة وتناسق الأحكام التي تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية الملموسة ؛ وتيسيراً لأنهم نسمي الأول بالتناسق المنطقي والثاني بالتناسق المتصل بمقتضى الواقع ، والحديث عنهما يكشف عن أظهار الخصائص التي تميز نظرية التناقض .

### (١) الاتساق المنطقي Logical Consistency :

يتمثل هذا النوع من الاتساق في كل صنوف الاستدلال الاستنباطي المحض ، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسي أو الاستنباطي هي اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع ، وبهذا كان معيار الصدق في قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض .

ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية في علاقاتها التبادلية :

كل س — ص — يتسق هذا الحكم مع القضيتين :

لا س — لا ص ؟ بعض ص — س

ويتناق مع القضيتين : لا س — ص

؟ بعض س — لا ص

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التي تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق ، فتصدق معاً أو تكذب معاً .

أما القضيتان الأخيرتان فتأبهما تعبران عن حكمين غير متفتحين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى .

وهذا النوع من الاتساق يبدو في القياس للصوري الأرسطاطاليسي ورمزية المنطق الرياضي وسلسلة الاستدلال الرياضي أو الهندسي وكل صنوف الاستدلال الاستنباطي ، فالحكم بأن س صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن في س صادق أيضاً لنفس السبب .

### (ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع Factual Consistency :

ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات ويتمثل هذا النوع من

الإنسان في الاستدلال الاستقرائي inductive reasoning نقولنا : بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء صافياً ، أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً ، هذه المشاهدات على اتفاق مع الحكم الذي يقول : منذ آمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب في النهر من طريق مجرى عن الماء ، هذه حالة من حالات التماسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التماسق يمثل في تضاريس العالم الطبيعية الاستقرائية .

وإن كان نظرية الاتساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان متساوياً لمسلولتنا أو مستقيماً منها ، فتطابق الحكم ما هو معروف ، هو الشاهد على صدقه ، بل قد نرى هذا التطابق هو آية الخطأ أو المظللان .

أيدت نظرية الاتساق من الألمان : هيجل + ١٨٣١ Hegel ومن تأثر به من أتباعه ، وتوارثها وأنصحبها من تأثر به من البريطانيين ، من أمثال « برادلي » + ١٩٢٤ Bradley و « بوزانكيت » Bosanquet + ١٩٢٣ ومن الإنجليز : « جوسيا رويس » Josiah Royce + ١٩١٦ الذي كان أستاذ الفلسفة في جامعة هارفرد (١) .

### مناقشة النظريات السابقة

#### ( ) نظرية الموضوع :

أظهر الاعتراضات التي رُجيت إلى هذه النظرية نجماها فيما يلي :  
إن الكثير من الأحكام التي اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها في وضوح ، فتولنا إن الأجسام ينجذب بعضها بعضاً حكماً صادقاً مع أن صدقه يعوزه الموضوع ، وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ، ومثل هذا يمكن أن يقال

(١) اقرأ في الموضوع عامة : A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1946 ,  
التمثل الرابع عشر من نظريات ادق وكذلك : Bradley Reality & Truth .

في الكثير جداً من الأحكام ، فإذا نحن سلنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن ننكر اعتباره للمعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته في جميع الحالات .  
وربما قيل في الرد على هذا الاعتراض إن النظرية لا تنفي أن جميع الأحكام المستمدة منها يمحتم أن تكون واضحة بذاتها ، ولكن بقية النظرية ينفي هذا الرد ، لأنها تقرر أن الأحكام التي تتصل في وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الاتفاق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل .

هذا إلى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فإن الكثير من أحكامنا التي تجعل صدقها واضحاً حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها باطله ، وزعم الناس في عصور مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبي أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل إن أوليات الرياضيات — كقولنا إن الثلثين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدنا — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالنسبة لما بلغ وضوحها وبُنيدها عن كل أثر للشك .

ولوححت نظرية الوضوح لكائنات جميع معتقداتنا صادقة لا محالة ، وقد صدق « هوبز » Hobbes ١٦٧٩ حين اعتبر هذا المقياس مجازياً ومن ثم لا يحتمل الحاجة لأن الإنسان يضيف الوضوح لكل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فيقطع بأن علمه به يتبين لا ريب فيه ، فالوضوح قد يدفع الإنسان إلى أن يعتنق رأياً ويدافع عنه في غناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه في يقين .

وهكذا ننهي إلى أن الوضوح قد يكون معياراً للحق ولكن ليس المعيار الوحيد ، ولا المعيار الدقيق الذي يمكن أن يطمئن إليه صاحبه .

## (ب) مقياس النفع في المذهب العملي :

يقول أتباع البرجائزم إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة ، وإنه حادث « يمرض » للحكم . . . إلى آخر ما أسلفناه في هذا المصدد ؛ يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذي يدركه ، فقولنا إن المريح معصور بالماس حكمٌ يحتمل الصدق والكذب ، ومجزأ عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفى إمكان صدقه أو احتمال كذبه .

ويذهب أتباع المذهب العملي أن نجاح الفكرة بالتجربة في تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد اقتبس الأسر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده الممايون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن هنا جاء خطبهم بين الموقف البرجائى والموقف السوفسطائى ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهور المؤرخين — إلى التجربة الإنسانية أو هي بتعبير أدق : تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينبع عنها من آثار ونتائج تفيد « عقلياً وعلمياً » . وإذا كانت « التجربة » تنسج حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع ومنفعة النتائج والآثار ، فإن محك البرجائية في تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التناسق والتطابق إلا في مظهره ، لأن المنفعة تمتد في الواقع لإشباع حاجة العقل للبشرى إلى الاتساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير واف عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل إلى حد قد يعذر معه التمييز بينهما — وإن كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناسق بوجه عام ، فالأنساق السالف الذكر ميسور في عالم

الرياضيات ممكن في عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال .  
إننا نأخذ على المذهب العملي أنه يربط بين الحق والعقل الذي يدركه . ونميل  
إلى تنحية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معاً ، لأن  
اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسحة هي أم كروية — لا يكون قط  
دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل ١

والواقع أن إسفاف هذا الاتجاه يبدو فيها سماء أصحابه بالقيمة المصرفة  
أو القورية ، وبها شبهوا القضايا والعبارات التي يراد معرفة صدقها أو بطلانها  
بالسعر المعروضة في السوق ، قيمتها الحقيقية لا تقوم في ذاتها بل تتمثل في الثمن  
الذي يُدفع فيها فعلاً ، فكذلك الصدق أو الحق ... إنه فيما يقول جيمس ( في  
كتابه البرجمانية ) كورقة النقد تظل صالحة للتداول حتى يشب زيفها . وقد عالج  
النقاد السليين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غشاً في النظر إلى  
الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة في الأسواق ، ولطفاً إن تركنا فكرة  
الحق في مجال المعرفة ومبادئ الأخلاق والأديان إلى الحق في مجال السياسة لاحتفنا  
أن البرجمانية — وهي فلسفة أمريكية — تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة  
في السوق ١١ إنها عقلية أمريكية تراها في السياسة كما تراها في أي مجال آخر .

ومع هذا الذي تأخذه على البرجمازم نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى  
حد الاستخفاف بصورية الصدق أو الكذب في أفسكارنا ، وإسرافها في تقدير  
النتائج والآثار في مجال الحياة العملية ، وقيمة هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون  
في عالم الأخلاق والدين ، إذا ثبتت منمنة المبادئ الانسانية والمعتقدات الدينية في  
دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن نحمد لنقل العقل الحس أو تنهار أمامه إن قيمتها  
مصونة طالما أثبتت التجربة نفسها في حياتنا الدنيا . - فيما يقول هؤلاء العلماء .  
على أن هذا الذي نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجبه إليه بعض الباحثين ،  
إذ قالوا : إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إلا متى كان هذا الإيمان عند

صاحبه حق لا ريب فيه ، أما إذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه إلى تقدير أثره في الحياة العملية من غير تمسك واعتناع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال وروح باطل خداع ، ومثل هذا يقولونه من مبادئ الأنسلاف .

وهذا الاعتراض وجاهته ، ولكن الواقع أن الناس قد يخفضون المبادئ التي تُبَيِّنُ سلوكهم لحكك النقد ، وسطى العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير رجوع إلى النظر العقلي المحض ، وإذا تضرع عليهم أن يفتعلوا مستبداتهم الدينية ومبادئهم الخرافية فحسبهم أن يشتقوها مما كاه وتقبلوا ...  
هكذا كلام ينان على أسكرة القابلة من الناس ولا ينبغي على الصفوة المتارة من المستقرين .

### ( ب ) مبدأ الحقيقة :

قلنا إنه أسس الموضوعية المنطقية التي برزت بـ : متباعد الميافيزيقا والمعلوم المديارية من بحار البحث العلمي ، وقد مناهت لوقوف هذه الموضوعية من الميافيزيقا ما نعلمه كأيامنا لبعض مبدأ الحقيقة (١) .

### ( ج ) نظرية التماثل والخطأ :

أما بالاعتراضات التي وُجِدت إلى التسامق أو عدم التناقض باعتباره مقياساً لحقي واقعي أو الصواب والخطأ فبجملها ووجيزين بما يلي :

تقول : إن التماثل المنطقي معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه ، وقد اتفق نتائج قياس الضرري مع الواقع ، لأن صدقها سرهون باتساقها مع المقدمات التي افتُرِضت منها مجرد التراض ، فالصدق هنا متعلق بالمادة بدنياً بواقع ؛ بل قيل أكثر من هذا . إن من الممكن أن يتعدد الصواب في العلم الضرري ؛ لأن من

(١) انظر ص ٢٥٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

للمكن أن يقام نسق استنباطي صحيح على فروض تختلف مع الفروض التي يقوم عليها نسق آخر ، فقد كشف رياضيو القرن الماضي ( من أمثال جاوس Gauss وبولياي Bolyai ولوباشيفسكي Lobatchevsky وريمان Riemann ) هندسة غير أفليدية non-Euclidean وأثبتوا أن أوليات axioms أفليدس الهندسية ليست البنهيات الوعيدة المسكوة ، وأن في الإمكان أن نصلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة لا يتناقض بعضها مع بعض Self-<sup>(١)</sup> consistent ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بقعدد الانسقات الصورية ، ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو مصيراً للصواب . بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى في غير المجالات الصورية ، فإن الكثير من أحكامنا التي اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت في بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها ! فالحكم بأن « الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها » حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ، ولم يمح هذا من أن يكون هذا الرأي حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التي تنبأت للناس في ذلك الوقت <sup>(٢)</sup> .

والآن حسبنا أن نقول — تحقيقاً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : إن فهم الحق قد يقتضى استخدام المقياس الصائفة كلها ، وأن الافتراضات التي توجه إلى نظرية تشككل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهي بملاذاتها والفضاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد التزيه ، فهو يبتصر الإنسان بوجوه النقص متى يتفادى الزلل ، ويرشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شاة في أن الباحث لا يستغنى في فهمه للحق عن المقياس الصائفة المذكور

(١) A. Wolf, A Philosophic & Scientific Fehospect (1935) p 99 (١)  
( n Outline of Modern Knowledge)

(٢) انظر تيسيل الرابع حول هذا الموضوع في كتاب توفيق الطويل : النزاع بين



مع كل ما يُوجَّه إليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن  
نقصب لمقياس دون مقياس ، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق  
من الباطل .

وبعد ، فقد أشرنا إلى أن الحق — أي الصدق — بمناه المنطق الدقيق  
يطلق على القضايا ، وليس على شيء سواها <sup>(١)</sup> ، والقضية في المنطق كل قول  
يحتمل الصدق والكذب ، وعلم المنطق هو الذي يبيحت في طبيعة القضايا والعلاقات  
التي تقوم بينها في طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث  
مساهمتها في دراسة القضايا — فيما يقول د رينشي « أستاذ الفلسفة الحالي  
بجامعة إدنبرة » <sup>(٢)</sup> وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه  
دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضي التمهيد بالحديث عن علم  
المنطق ، ولستأ نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة  
والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعليقاً ، فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة في  
تاريخه حتى أن نزيد دراستنا وضوحاً .

(١) Fleming, op. cit, p. 411

(٢) A.D Ritchie, Scientific Method (1928), p. 9

## (ب) علم المنطق

من تاريخ علم المنطق عند القدماء - عند الإسلاميين - نفور المذتهين من المنطق -  
المنطق عند المحدثين - المنطق الوضعي - وجه الحاجة إلى المنطق

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها  
تعصم العقل من الوقوع في الزلل ، وهو يبحث في التفكير من ناحية صحابه  
وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا  
كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتعلق بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل  
تتناول شكل الأحكام وصوره التفكير بوجه عام ، ووظيفتها تناسق التفكير مع  
نفسه - وليس مطابقة النتائج للواقع<sup>(١)</sup> .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح في هذا الفصل بمباحث المنطق ، ويكفي  
أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الجديث فيها شرحاً  
وتعليقاً ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون في مجاوراته لبعض البحوث المنطقية كما صهرت  
والاستدلال والتعريف ، ولكن أرسله كان أول من وضع المنطق كعلم مستقلاً  
له قوانين ومبادئ ، واعتبره آلة العلم وليس جزءاً منه ، إذ صنفه إلى نظرية ،

(١) قارن في تعريف المنطق : J.N. Keynes, Formal Logic, p. 1.

J.S. Mill, System of Logic في الفقرات الأول من مقدمته .

Welton & Monahan, Intermediate Logic في الفصل الأول من طبيعة المنطق .

Jevons, Elementary Lessons in Logic في مطلع الكتاب وغيره من المصادر

المعرفة في علم المنطق .

عاجية مجرد المعرفة ، وعلى غاية تدبير الأفعال الإنسانية ، وجعل المنطق آلة للمعقول ،  
ولهذا أوجب في كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل  
الحرص في العلوم ، إذ أن من اتخذ أن يطلب المعرفة العلم ومنهجه في آن واحد .  
وقد ألفت نائير كتب أرسطو وشراحها على أبحاث المنطقية اسم  
الارجرانين : Organum أي الآلة أو الأداة أو النفس فيما يسميه العرب ، وسماها  
« علم بالثاني » : ٢ لومبيكا ، وكان أرسطو قد سماها بالتحليلات « أناطيقا » —  
وتشبه تحليل القياس إلى قضايا والتفتية إلى ألقاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو  
تدليل يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد ينتقل الفكر من حكم  
إلى حكم على حكم على جزئيات تدخل فيه .

وبناء الريانية فأضافوا إلى المنطق الأرسطو علمي أبحاثاً — كالتفتية  
بالمشرعية — وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعي  
ومبدل ( منطق ) وأخلاق .

من القرن الخامس رتبوا ترتيب كتب أرسطو المنطقية إلى اثلاثينية  
، سرطان ما استقلت مكاناً بارزاً في الكتب المدرسية في المدارس الأوربية ،  
وتتمسك بها تنكرو المسيحية حتى استبد بشوهم سلطانها ، واستقام منطق أرسطو  
في المدارس حتى تفرق على سلطانها رواد الفكر الحديث من الأوربيين — وحسبنا  
أن نشر في هذا السند إلى ريموس P. Remus الذي اغتاله في عام ١٥٧٢ م  
أحد المتحمسين من المثاقين كما قلنا من قبل<sup>(١)</sup> ! وفرانسيس بيكون ١٦٢٦ م  
F. Bacon وقد شرفنا شيئاً عن مدى جهده في وضع منطق الاستقراء<sup>(٢)</sup>  
، ديكارت : ١٦٥٠ م Descartes وقد ألمنا إلى نصبه في تحويل القياس  
الأرسطو إلى استنباط منطقي<sup>(٣)</sup> ، وسد رم من رواد الفكر الحديث ممن

(١) ماخر ص ١١١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٣٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ١١٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

أسخطتهم السلطة العلمية — التي تمثلت في أرسطو — لأنها استبدت بالعقول  
وشلت حرية التفكير .

### المطابق عند الإصحاحيين :

عرف العرب في الإسلام أبحاث أرسطو هم المطابق ، وعند ما بدأت حركة  
الترجمة في الإسلام اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى  
صاعد الأندلسي — ونقل عنه غيره من المؤرخين — أن ابن المقفع كاتب المنصور  
ومترجم كتيبة رومنه هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث ، المقولات  
( قاطيفوريس ) والتمساره ( باري أرمنياس ) والتحاليل ( أنالوطيقا ) بل نقل  
إيساغوجي ( المدخل ) Isagoge الذي صفه فرغوريوس الصوري <sup>(١)</sup> + ٣٠٥

. Porphyry

ولكن من المحسنيين من أثار الشك في ذلك ، وقد لاحظ كراوس <sup>(٢)</sup> :  
أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه المختصات الفلسفية ،  
وأن ليس لدينا من الوثائق للأربعة ما ينهض دليلاً على وجود ترجمة فهلوية لهذه  
الكتب ، أما القول برد ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فترجمه إلى خطأ وقع فيه  
صاعد ، وعند نقل ابن الفطلي في « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يورد نص صاعد  
حرفياً ، وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في « هيون الأنباء » ولكن « ابن القيم »

---

(١) انظر مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لمدخل بن سينا الذي نشرته وزارة المعارف  
( التربية والتعليم بمصر ) ص ٤٧ وما بعدها في حديثه عن إيساغوجي وأثره في العالم العربي ،  
قد شاع إيساغوجي في العصور الوسطى ، ونقل حول القرن الخامس الميلادي إلى اللاتينية  
والسريانية وعن الأخيرة ترجم إلى العروبة وكثرت شروحه بها .

(٢) كان الأسير على شبابه « بول كراوس » مدرساً في كلية الآداب بجامعة نوا

لم يُنشر في « النهرست » إلى ترجمة ابن المقفع لكاتب أرسطاطاليسية<sup>(١)</sup>.  
ترجمت الأبحاث المنطقية إلى العربية على أي حال ، لأن المنطق كان  
ضرورياً لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية وردّ شبهات خصومهم ودفع  
حجّاتهم على الإسلام.

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثراً هاموفاً إلا أن  
من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطقي : وليس أدلّ على هذا من قول  
ابن سينا في مقدمة « منطق المشرقين » : « لا تلتفت فيه فئت عصبية أو هوى  
أو عادة أو ألف ... » ويقول له مع اعترازه بمنطق المشائين « أكلنا ما أرادوه  
وقصروا فيه ولم يبلنوا أربهم منه ... الخ »<sup>(٢)</sup>.

وقد كان لبعض مفكرى الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطاطاليسى ،  
يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق أليونان » لابن تيمية ،  
وكتاب صون المنطق والكلام من فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطى ،  
وسرى بعد قليل كيف حل بعض مفكرى الإسلام على هذا المنطق حتى أفتى  
بعض المترجمين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا في مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم  
بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها ، وأحيا المشكلة الإسكندر الأفروديسى حين تولى  
الدفاع عن رأى أستاذه ، وأخذ المناظرة بعده يثيرون هذا الإشكال حين تردد  
صداء في العالم العربى ، ونخلص « التهانوى »<sup>(٣)</sup> الخلاف الذى أناره بهذا المشتغلون  
بالمنطق من الإسلاميين فقال :

(١) انظر مقال كرادس ( الذى نشر في المجلد الرابع عشر ( عام ١٩٣٣ ) بمجلة  
الدراسات الشرقية مترجماً للعربية في كتاب الدكتور محمد الرحمن بدوى « التراث اليونانى في  
الحضارة الإسلامية » ( ١٩٤٠ ) من ١٠١ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقين ص ٣ و ٣ .

(٣) انظر التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون .

اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ، ومن قائل إنه آلة للعلوم الفاسفية ، ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها في آن واحد ... إلى آخر ما يرويه التهانوي .

ومن ذلك ما نراه عند الإسلاميين ، فالفارابي يشير في « الثمرة المرغوبة » إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ، ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تُستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام<sup>(١)</sup> ، ويصرح الفزالي بأن المنطق كالميزان والميزان معلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من لثقله ولا الريح من الخسران ، ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان<sup>(٢)</sup> ، أما إخوان الصفا فقد اعتبروه — في الرسالة الأولى — جزءاً من الفلسفة<sup>(٣)</sup> : ثم عادوا في الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها<sup>(٤)</sup> ! ويحرض ابن سينا لمعالجة هذه المشككة فيصرح في منطق المشرقيين بأنه آلة إذ يقول : العلم الذي يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق<sup>(٥)</sup> ، ولكنه يعود فيتناوله في فصل طويل في مدخله ( في الشفاء ) وينتهي إليه أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معاً ، ثم يعلن أن « المشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فإن كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فإن ( لثقل ) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نقماً<sup>(٦)</sup> .

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٤ .

(٢) معيار العلم ( ١٩٢٧ ) ص ١٢ .

(٣) إخوان الصفا في الرسالة الأولى من ج ١ ص ٢٣ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ .

(٥) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية ( ١٩١٠ ) .

(٦) ابن سينا : المدخل ( السالف الذكر ص ١٢ - ١٦ . وقارن مقدمة الأستاذ

الدكتور إبراهيم مذكور ص ٥٢ وما بعدها ) .

والواقع أن هذه الخيرة التي وقع فيها مفكروا الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يترارحون في نظرهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

### نقد المترجمين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة — ولا سيما اليونانية — واضطاموا طرسة مذاحبها شعرياً وتطليفاً — كما سنعرف في الباب التالي — ولكن المترجمين منهم — من أهل كسنة خاصة — قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من ميراث هارم الأتزال ، وحاربا المنطق اليوناني ، في غير رفق ولا هوادة لأن طارق الفلسفة الأرسطاطليسية كانت عندم خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، ومن هنا دسسه غير المترجمين إلى القول بأن « من تمنى أن يتبين » ١ .

ومن معسكرات المشككين — معتزة كانوا أو أشاعرة — صدرت كتب كثيرة تباهيم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للفويعي ٢٠٠٠ هـ ، وأنهم إخوان الصفا — في الجزء الرابع من رسائلهم — المعتزلة — وفي رسائلهم بعض العلو — بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعيات كفرأ وزندقة — وإن كان هذا لا يبنى القول بأن بعض أئمة الدين قد حشّن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم انتفعوا به في خدمة السكالات والبراهين الدينية .

وكذلك الحال في الغرب الإسلامي ، أصم المنصور بن أبي عامر — بعد موت الخليفة الحاكم سنة ٣٦٧ هـ — بإحراق كتب المنطق والشعر ، بينما أيد المنطق من أهل السنة المتمسكين ابن معزم ، ولعل من آثار هذه الحملات التي عانها المنطق أن أغنى الأتزال اسم المنطق من عناوين كتبه ، انقضاء الضيق أهل السنة وأشاعة خجل كتبه « معيار العلم » و « ملك المنار » . في التسطاس « وعرض » في عقيدة « المستشرق » ومقدمة « عقائد اللاهوت » وأبان من منفعته لوجوه — اليمسك الديني — كما فعل ابن معزم وإن كان — الأتزال — قد برم به في

« محك النظر » وحذر في « المنقذ » من التسرع في الوقوع في الكفر استناداً إلى زبدة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوجهاً عند الغزالي ، فأمر الحاجب المنصور الذي اغتصب ملك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلاسفة والمنطق تقريباً وزلني للمترجمين من رجال الدين ! وبجلى نقور المتأخرين من المترجمين من الفلاسفة والمنطق في فتوى ابن الصلاح الشهير روي المتوفى سنة ٦٤٣ هـ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ولا استنباحه أحد من الصالحين والتابعين والأئمة المجتهدين والصلحاء الصالحين . . . » ! بل له غمز « الغزالي » حين قال في هذه الفتوى : « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشة والرقاعات المستحذرة . . . » إلى آخر فتواه <sup>(١)</sup> .

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض متحكي الإسلام إلى إسكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق طلاقة التفكير السليم ! قال « ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ هـ — ١٤٠٦ م « إن كثيراً من فحول النظر في الحقيقة يحصلون على الطالب في العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معنى ، وبساكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أسر صناعي » وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالي وغيرهما ، ولكن مزاوله المنطق تمتضي الحذر من الخطأ في دلالة الألفاظ على المعاني ثم معرفة التوابع في ترتيب المعاني وغير هذا ، يتعرض العقل للخطأ فيه ، ولهذا نصح ابن خلدون

(١) انظر ترقيق الطرير : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١٠ - ١١١



كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك في الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له : انصبر، إلى قضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للنصوص على صرامتك منه . . . « حتى تشرق أنوار الفتح من الله <sup>(١)</sup> .

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة — كالغزالي — الذي كان يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه ، وأباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا <sup>(٢)</sup> وكذلك تاج الدين السبكي الشافعي — المتوفى سنة ٧٥٦ — الذي خاض الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق في كتاب « مفيد السم ومبيد السم » على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشايخنا — فيما يقول — بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه !

بل لعل علوم التسديداء — فلسفية أو غير فلسفية — لم يجد علم منها من إقبال المسلمين وكثرتهم بدراسة ما وجد المنطق اليوناني ، وما نراه في العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول ، وشيوع هذه المصنفات المنطقية في لغة العرب قد أغنانا عن تلخيص الأبحاث التي يتناولها في العادة علم المنطق <sup>(٣)</sup> .

(١) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب في تعلم العلوم وطرق إعادته ( ص ٤٩٠ ) .  
(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ .

(٣) لاحظ صديقنا الدكتور عبد الرحمن بدوي عندما نشر الترجمة العربية القديمة لكتب أرسطو المنطقية أنها تمتاز بالدقة ، وأن الترجمات قد تماقت كل النص الواحد بما يشهد بأنهم قطنوا أسواطًا بعيدة في الترف العملي حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات ! ( انظر تصديره للجزء الأول من كتابه منطق أرسطو ١٩٤٨ ) .

## المنطق عند المحدثين :

أما في الغرب فقد ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الأول<sup>(١)</sup> أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذي انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع في بيانه ، وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد تكون — هذه النتائج — على غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا ضيق به المحدثون لأنه عقيم مجذب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه متضمنة في مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجرى ولا يفيد .

جاء المحدثون في إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم إلى مناهج أهمها :  
( ١ ) وضع الاستقراء الذي يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض ( ٢ ) الاستقباط الذي جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تذكر بالحدس ويؤمن الزال في معرفتها ، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته — كما عرفنا من قبل ( ٣ ) استحداث المنطق الوضعي الذي سنتحدث عنه بعد قليل .

واشتد اهتمام الباحثين باقتناع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل إلى القوانين العامة وانتهى هذا فعلاً بإضافة بحث جديد في المنطق سُمي بمناهج البحث العلمي Methodology وهو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث هلى منهج البحث في الفلسفة فضل سيكون في وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، وأشرنا إلى أن من أظهر وجوه النقص في منهجه الاستقرائي أنه جعله طريقة لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية

(١) انظر ص ١٣٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

للأشياء ، فدخله عنصر ميتافيزيقي ساء التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تغادروا هذا النقص واهتم « جون ستورت مل » خاصة بوضع قوانين الاستقراء للمعريين على النحو الذي أسلفناه<sup>(١)</sup>.

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت فقد توسع فيه الذين أعقبوه من أمثال ليبنتز ، ويتضمن المنهج في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه ، ثم يفترض هذه فروض (مسلمات من بداهات أو مصادرات) يستنبط عنها نظريات تنم عنها ، ويكون صوابها بالقياس إلى المقدمات التي افترض صحتها لا بالقياس إلى الواقع ، وقد أراد أصحاب إصلاح الاستدلال القياسي بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضي وبمثل الثاني أساساً للأول ، وانتهت هذه الفكرة بظهور المنطقي الرياضي Logistic الرمزى Symbolic Logic أو الجبري Algebra Logic أو الرياضي Mathematical Logic أو الخوارزمي Algorithmic Logic وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق<sup>(٢)</sup> ، وأكبر ما يميزه أنه منهج جديد فعال في المنطقي التصوري .

وقد أُرث بهذا المصطلح Logisik, Logistique قديماً فن الحساب أو الحساب المادي ، ثم أخذ هذا المعنى واستخدام اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزى ، وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولي عام ١٩٠٤ International Congress of Philosophy واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى « ايتلسون » Itelson و « لالاند » Lalande و « كوتورا » Couturat (كُلٌّ منهما مستقلاً عن الآخر) . واتجه هذا المنطق الرياضي إلى التمييز عن السبب والروابط التي تقوم بين حدود المقضايا برموز وإشارات تصلها إلى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية .

(١) انظر ص ١٣٨ - ١٣٩ و ١٢٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) قبل أن المنطق الرمزى أو الرياضي قد بدأ على يد أفلاطون قديماً : انظر سارتون Sarton في ترجمته العربية « أفلاطون والأكاديمية » في كتاب تاريخ العلم .

وعلن دعاة هذا المنطق في أول أمرهم أنه سيقضى على منطق القياس القديم  
ويأخذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسي ويتفادى  
ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه في محاربتهم إقامة لأن المنطق والرياضة يتفقان  
في أنهما صوريان — مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية ، وقد  
استخدمت الرموز في المنطق ، ومع أن ديكارت قد حوّل الهندسة إلى هندسة  
تحليلية حين طبق عليها الجبر ليخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات فإنه  
ظل يستخدم الألفاظ والعبارات ، فأول « ليبنتز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ،  
وكان « ليبنتز » واسع العلم بالرياضة شديد الإعجاب بها — كما كان أستاذه  
ديكارت — وعاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا  
ومنطق ، ولم تنجح المحاولة إلا في المنطق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة .

وتزعج « ليبنتز » إلى إيجاد لغة عامة بامتداد الرموز في التعبير عن الأفكار  
فتحول المناقشات إلى نوع من الحساب يفحصنا من نفس الألفاظ وغموض العبارات ،  
فإن اللغة العادية غامضة مهمة ، ولغة الشعوب القديمة قد تصلح في التعبير عن  
الحقائق المعقدة في صيغ موجزة ، ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً  
بسيطاً واضحاً ، وإذن فالرموز ضرورية في التماس الدقة من ناحية ، والتجريد الذي  
يسلم إلى التعبير من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل إن « ليبنتز » هو أول مؤسس  
المنطق الرياضي وإن كان قد أخفق في تحقيق الكثير من الآمال التي طافت برأيه .  
وأهم شروط الرمز المنطقي أن يكون وجيزاً Concise على قدر الإمكان حتى  
يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكي يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلية  
mechanical يتلّ فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن ، والرموز التي تدل على  
التصور بدل التنفّظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة  
التحليل إلى نهايته ، فليس النقص من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التي  
تستخدم في العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من

مادتها ، وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته ، وهذا هو غرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون في هذا المجال الجديد كل يسام في تراته بنصيب ، ولما يحدد استقصاء جهودهم أو الإطالة في عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد ، وحسبنا أن نشير إلى « جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole المؤسس الثاني للمنطق الرياضي وأول من وضع الـ «الفراريم المنطقى Logical algorithm في كتابه « بحث في قوانين الفكر 1851 An Investigation of the Laws of Thought » فُعرفت في المنطق الرياضي العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سُمي هذا المنطق بالجبر المنطقي<sup>(١)</sup> ، ونلاحظ « جيفرتز » W. S. Jevons الذي رد العمليات الرياضية إلى المنطق و « فن » J. Venn و « بيرس » C. S. Peirce و « شرويدر » E. Schroeder وكان هؤلاء وغيرهم الفضل في التمهيد لإقامة المنطق الرياضي في شكله النهائي الذي أصبح له على يد أمثال « برتراند راسل » B. Russell و « وايتهد » Whitehead اللذين وضعا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادئ أو أصول الرياضيات » Principia Mathematica وصمما قواعد هذا العلم الجديد ، ورداً فيه أصول الرياضيات إلى مبادئ منطقية أساسية ، وأرجعا مبادئ المنطق إلى عدة فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضة معاً<sup>(٢)</sup> ؛ وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضي في صورته الراهنة .

(١) كان جورج بول أستاذاً للرياضة في Queen's College, Cork ولكنه اشتهر بأنه منشئ « جبر منطق القرن التاسع عشر » ، وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر عام ١٨٤٧ أما كتابه المذكور في نص حديثنا فقد ظهر كاملاً عام ١٨٥٤ .

(٢) وضع راسل كتاباً آخرى مثل « مبادئ الرياضيات » Principles of Mathematics ومقدمة للعلمة الرياضية Intr. to the Mathematical Philos.

## المنطق الوضعي :

أشرنا في حديثنا من محاولات المحدثين في المنطق أن بعضهم قد استحدث منطقاً وضعياً لا معنى بما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدي يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها ، أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق الوضعي المعاصر فهو الفلسفة نفسها ، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية — الميتافيزيقية — قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية ، ومعنى هذا أن المنطق التقليدي الذي كان مهجراً للبحث في موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم ، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص.

وقد كان المنطق التقليدي يعصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب ، أما هذا المنطق الوضعي فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها ، هي شبه قضايا pseudo propositions لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت « غير ذات معنى » لا صائقة ولا كاذبة ، وكان لهذا خطره في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، واستبعدت بالتالي كل الألفاظ والعبارات التي لا ترتد إلى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشيء قائماً في صفاته الحسية ، وافتقد « الاسم السكلي » مفهومه الذي يميزه من أفراد ...

إلى آخر هذا الذي كان له خطره الملحوظ في البحث الفلسفي كله<sup>(١)</sup> ، ولعل في دراساتها السالفة للتجريبية المنطقية بما سلف من مناسبات ، ما يكفي لفهم هذا المنطق الوضعي بوجه عام .

وإذا نحن تجاوزنا عن المصنف التقليدي للمنطق ، استطعنا أن نقول إن المحدثين قد عرّضوا إلى جانسه المنطق الصوري والمنطق الاستقرائي والمنطق الوضعي أنواعاً أخرى كـ المنطق الإستمولوجي الذي يبحث في مادة المعرفة عامة من حيث حداثتها بالمسائل المنطقية ، وإلى « كانط » Kant برجع الفضل في عزل أبحاث منطق عن نظرية المعرفة ، كما عرف المحدثون المنطق السيكلولوجي الذي يعتبر أفعاله لمطلق جزءاً من علم النفس لأن التفكير السليم — وهو موضوع المنطق — ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية<sup>(٢)</sup> .

وردخال المنطق في دائرة البحث السيكلولوجي يتعارض مع اعتبار المنطق علماً معيارياً ، لأن علم النفس علم وضعي يبحث في الظواهر الوجدانية والمنطقية كما هي بالنسبة لا كما ينبغي أن تكون ، ولكن المنطق — كغيره من العلوم المعيارية كالجبر ، الأخلاق — قد عزّته النزعة التحريمية فرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً يضع التراجع الذي يفتش أن يميز التفكير متصفاً ، ويذهبوا إلى القول بأنه علم وضعي مهمته أن يصف التفكير العلمي ويقسّمه كما هو في الواقع لا كما ينبغي أن يكون

وهو الحاجة إلى المنطق :

يقول أن تعقب بكتلة في الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون عسى أن يوضح وجه الحاجة إليه :

إن المعرفة اللغائية التي تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تعود إلى الزوال ،

(١) انظر مثلاً ص ٤٦ وما بعدها من هذا الكتاب . (٢) Cf. Külpe, p. 426 .

ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شئاتها في قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلاً على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى في المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالافتقار إليها يُفضي إلى إلقاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفي لتحديد لمذائب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الإنسان لنفسه... (١).

هذا إلى أن المنطق لا يقتصر مهمته على الإبانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ولكنه يضع القوانين العامة التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها ، وقول القائلين إن الناس يستخدمون المنطق في أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق يُذكرنا بالسيد چوردان — في إحدى مسرحيات « مولير » — حين استكتب أديباً خطاباً غرضه أن يرسله إلى صديقة له وسأله الأديب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والقبس الأسر على چوردان — وكان أديباً — فسأله عن معنى النثر فلهذا عرفه ، فحجب لأنه قضى من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك ١ .

وقد رد الفارابي على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال إن من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأشعار والخطب والإكثار من روايتها يُفني في تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد من الناس في زمن ما رجل « كامل القرينة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد عُلِمَ شيئاً من قوانين المنطق » كقول من يزعم أن النحو

(١) ابن سينا : المدخل ص ١٩ .



فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد بين الناس من لا يلحق أصلاً دون أن يكون قد تلم شيئاً من قوانين النحو<sup>(١)</sup>.

ورد الفارابي فيما يبدو ضعيفاً ، وأصدق منه قول ابن سينا إن الذوق السليم ينفى عن العروض في قرض الشعر ، والقطرة البدوية قد نفى عن النحو العربي ، أما صناعة المنطق « فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للملم بالنظر والروية ، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله ... »<sup>(٢)</sup> وفي الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى .

ويقول « جون ستورت مل » : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مقبداً لا محالة ولو وجدت للقواعد التي تطابق كل عقل وتلائم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحاً لكان الذي يلتزم صراعاتها أدنى إلى الحق من يحولها ، ومن المثل به أن العلم قد يقدم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن نوضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام المكثريين في الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا صراعاتها ، وقد أئجز المكثريون أعمالاً ميكانيكية لها خطرهما قبل أن يلتزموا بقوانين الميكانيكا ، ولكن هناك حداً تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الإلمام بقواعد الميكانيكا ، وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق ، وما من شك في أن في الدنيا من صفوة الناس من أوتي من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق ، وبنفس الطريقة التي كان يعتقد أن يتجزئ بها هذه الأعمال لو لم تبهذه القوانين والتزم صراعاتها في أعماله ، ولكن جمهرة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشيء الذي يقومون بعمله أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية ، وفي تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها

(١) قانون الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٨ - ٦٢ .

(٢) ابن سينا في المصدر السالف ص ٢٠ .

وأكثرها غرضاً كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم في أفكار المنطق وقوانينه وضعها المتأزبون في التفكير سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنباً إلى جنب ، وإذا كان الكثير من العلوم المقدمة لم يزل بعد في حالة الضمحلل ونقص ، وإذا كانت العلوم التي يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين ، فإن سرده هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة<sup>(١)</sup> .

ويقول « جيفونز » في مقارنة يفقدها بين قاعدة المنطق ومنفعة الرياضة ، إن التلميذ الذي يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة أن يستخدمها في حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يجهلون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جيل بها مع أنها تنصل بتفكيره في كل ساعة ، واعتمد « جيفونز » على تجربته في التلاميذ ولا حظ في ضرورتها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن العلاقات هو سران قد قل لا يقل في منتهى من عمليات الجمع وحل المسائل في شتى فروع الرياضيات<sup>(٢)</sup> .

ويقول « جيفونز » — في كتاب آخر<sup>(٣)</sup> — إنه لا يسكر أن التحلل المتأزب له حظه من المنطق النظري الذي يترق في الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية ، ولكن تجربته في التدريس وفي امتحانات الطلبة قد أقمته ببقية المنطق ، وقد أكد هذا « دي مورجان »<sup>(٤)</sup> + ١٨٧١ A. de Morgan — وعور رياضي ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاعتماد بالتمرينات المنطقية كما يهتم

(١) J.S. Mill, System of Logic, p. 6 (الفترة السادسة من المقدمة) .

(٢) revons, Elementary Lessons in Logic

(٣) Jerons, Studies in Deductive Logic ص ٩ .

(٤) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الإنجليز ، وكان أستاذاً بالرياضة في University College بجامعة لندن ، وكتابه في « المنطق الصوري » Formal Logic الذي ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أفكاراً في جبر المنطق تشبه أفكار « جورج بول » وإن كانت أقل منها دقة وإسكاماً .

للمباضيين بالتمرينات الرياضية<sup>(١)</sup> . ولا يضير المنطق أن تكون منفعة العملية غير مباشرة ، فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يمين العقل على التصود هي المقدرة وتحسن المفاصل .

هذه فكرة محملة من المنطق وقاريحة ، عفا عنها على الحديث من طبيعة المنطق ومبادئه ، على اعتبار أن المنطق يبحث في حساب التفكير وخطك ويضع التفرانين التي يُستحسن بها صدق المقولات حتى متى بهلم الميزان .

(١) قدون : Wellon & Mosshad, Intr. to Logic : ص ١٠ بوجه خامس .

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام  
يمكن الاطلاع على :

- Joseph, W.H., An Introduction to Logic  
Johnson, W.E., Logic  
Stebbing, S., A Modern Intr. to Logic  
Creighton, An Introductory Logic  
Bradley, F.H., Principles of Logic  
Cohen & Nagel, Introduction to Logic  
Port Royal Logic في نسخت الإنجليزية أو الفرنسية  
Ayer, A.J., Language, Truth & Logic  
Keynes, J.N, Formal Logic  
Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic  
Lewis & C.H. Langford, Symbolic Logic (1932)  
Langer, S.K., An Introduction to Symbolic, Logic (1937)  
Meik ed. of : R. A Hundred Years of British Philosophy,  
Part II, Ch. V, (Mathematical Logic). 1938.  
Quine W.V., (1) Mathematical Logic (1940) وفيه مجموعة كبيرة من المصادر  
(2) Elementary Logic (1941)  
Tarski, A, Intr. to Logic & to the Methodology of Deductive  
Sciences (1941).  
Logistic (In : Encyc. Britannica)  
Kneale, W., (1) Boole & the Revival of Logic  
(2) Probability & Induction  
Venn, J., Symbolic Logic  
Churchman, C.W., Elements of Logic & Formal Science  
Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe  
(Paris (1934)  
Frank, Esquisse d'une histoire de la logique  
Goblot, Traité de Logique.  
Emmanuel Leroux, Le Pragmatisme Americain et Anglais,  
Paris 1922.

## الفصل الثالث

### الخير - وعلم الأخلاق

طبيعة الخيرية ومقاييسها - مذهب الحليين : (١) المستوى كشمس - خارج عن العقل - (٢) المسترى قائم في طبيعة العقل - مذهب اللامبيين : (١) مذهب الذة - (٢) مذهب الطاقة أو المذهب الحيري : (١) مذهب الطاقة الحيري - (ب) مذهب الطاقة الأدنى - (ج) مذهب الزهد والتفكير - تعقيب .

كان لبحث في الخير والمقاييس التي تُصطنع في التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ في التفكير البشري منذ أقدم العصور ، واتسمت شقة الخلاف بين الباحثين في تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها ، وتمشياً مع منهج البحث الذي اصطنعناه في معالجة القيم الثلاث نُجمل في هذا المقام أظهر المذاهب التي وضعت في طبيعة الخير ومقاييسها :

#### طبيعة الخيرية ومقاييسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقي في فهم الخيرية وتحديد مقاييسها اتجاهين متباينين يمثل أولهما في نظرية الحدسيين Intuition Theory ويبدو ثانيهما في نظرية الفاعلين Teleological Theory .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان ، وتمشياً مع هذا الرأي يقولون إن المستوى Standard أو للقياس Criterion الذي تقاس به الخيرية ويُعبّرُ به بين الأفعال الحيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال مطلق من فيود الزمان والمكان .

وأما الفاعليون فيعكسون آية الاتجاه الحدسي إذ يقولون إن الخير والشر ،

والحق والباطل مجرد أفكار اصطلاح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشون  
والظروف التي تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس ، وخضعت  
لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية .

### مذهب الحدسيين :

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة النظرية ومقاييسها على  
الأنحوائى أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى النظرية فاعتبره بعضهم  
خارجاً عن طبيعة العقل ، ورآه خيراً قائماً بها ملازماً لها :

#### ١ - المستوى كشيء خارج عن العقل :

ويتمثل الرأي الأول فيمن قالوا إن مستوى النظرية مبدأ ثابت لا يتغير ، وأنه  
يقوم خارج العقل البشرى مستقلاً عنه ، ويتفرع الانبجاء بدوره إلى صورتين :  
تبدو أولاهما فيمن يرون أن مستوى النظرية قائم في طبيعة الأفعال الإنسانية  
ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي « كدويرث » + R. Cudworth ١٦٨٨  
وغيره من أفلاطونى كبردج في القرن السابع عشر ، فرأوا في معرض الرد على  
هوبز Hobbes الذى رد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق أن الفرق بين الخير  
والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية ، لأن في طبيعة  
الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس في ربح الإنسان - ولا في ربح الله - أن يجعله  
شراً<sup>(١)</sup> ١١ وإلى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الإسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسى الذى يعتبر المستوى الأخلاقى خارجاً  
عن طبيعة العقل البشرى فتتمثل في رأى القائلين بأن النظرية مردها إلى الله ،  
والخير خير لأن الله أسره ، ومن انسياً أن يقال إن الله أسره لأن طبيعته خير ،  
إلى هذا ذهب « جرسون » + ١٢٣١ L. B. Gerson و « دت سكوت »

+ ١٣٠٨ Duns Scotus و + ١٣٤٩ William Occam  
 وغيرهم من المفكرين علماء اللاهوت ، فافهم في هذا أكبر ممثل الكنيسة في  
 تلك المصو : « ثوما الأكويني » وأيد ما يشبه رأي كدويرث ، وإلى اتجاه  
 رجال اللاهوت ذهب أهل السلف في الإسلام ومن ثم قلنا إن مقياس الأخلاقية  
 لا يتم في طبيعة الإنسان بل في إرادة الله (١) .

٢ - مستوي متم في طبيعة العقل :

أما مذمت الحدسيين التي برز مقياس الطبيعة إلى طبيعة العقل البشري  
 فيستلزم : ٢ - مما زعم كانط & Karl ، يتفق مع غيره من الحدسيين في أن هذا  
 المستوي ليس لا يشير على مطلق من غير الروح ، الحس ، الظروف والأحوال ،  
 ولكنه يحاط بالحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم في رد هذا المستوى إلى طبيعة  
 العقل وعدم احتياجه استقلالاً عنه على النحو الذي أسلفناه ، إن مستوى القيم  
 الأخلاقية عند ٢ كانط & مبرور ، لا أداة الحس ، كدويرث ، يرتقل منهجه  
 في قوى في أعلى ، مطلق Categorical Imperative : نحن بحيث تستطيع أن  
 تريد أن تسر الوقت من نفسك قاعدة سلوكك ما هو "أما للناس جميعاً" — وهذا  
 قادر ، ضروري ، لا يتم من خارج مستند عن "أما" ؟ يهدف إلى غايات يتشابه  
 بعضها ، بل كما يصبح الواجب مستند عن "أما" ؟ يهدف إلى غايات يتشابه  
 بعضها عن قاعدة — أما ما كان مستند — بل عن العقل العملي وحده ،  
 وأخيراً مستنداً ما يستند مستنداً مجرد تقدير عقل مستند الواجب ، وليس النتائج  
 العقل بها مستند (٢) .

(١) Duns Scotus, op. cit. : Lecky, Hist. of European Morals vol. II, p. 203

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, ed. by J. M. G. D. Paton Sec. 1 especially p. 41 ff.  
 Mackenzie, op. cit. of European Morals, vol. II, p. 203

اتفق الخدسيون في رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان ، وجعل المستوى الأخلاق الذي يُميز به بين الخير والشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يُحد ، ولكمهم اختلافوا بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله ، أو جعله قائماً في طبيعة العقل البشري ، وهم على هذا الخلاف يهودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شريرتها سرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها — على عكس ما ذهب للتجريبيون عامة والمفهمون بوجه خاص .

### مذهب الغائيين :

حكسوا آية الانجاء الخدسي فاعتمدوا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي ، وردوا إليها — لا إلى بواعث الأفعال — كل قيمة خلقية — فكانوا في هذا أشبه ما يكونون رجال القانون عند تقديرهم لمسئولية — وقد تجلى الانجاء الغائي في ثلاث صور نجملها فيما يلي :

#### ١ — مذهب اللذة Hedonism :

جعل أتباعه اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها ، وفي طبيعة الذين أيدوا هذا الاتجاه الفوريثانية والأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثاً<sup>(١)</sup> .

#### ٢ — مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism :

ويعيب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح تهافته ويعملون الغاية للق

(١) دارن ماكيناك مقدمة للتربية السربية لكاتب سدجويك H. Sidgwick المأتم

الذكر : • ليجول في تاريخ علم الأخلاق • ركنها : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق —

للقاهرة ١٩٥٢ .



تُقاس بها -نيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد، وإست  
اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع، فذهب اللذة معيب لأنه يستبعد  
كل ما عدا اللذة من قُوى كالتماس العلم والنضحية في سبيل مبدأ وحب المرء  
لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير.

ويمثل هذا المذهب في صورتين :

### (أ) مذهب الطاقة النيرية Altruistic energism :

ينظر أتباعه إلى قُوى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخيّر  
وبها يتميز الخير من الشر، ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية،  
فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى  
خدمة الآخرين، وقد أبدى هذا الرأي أفلاطون وأرسطو قديماً، وعاضده  
« باولسن » Paulsen في كتابه System of Ethics بل إن هذا هو اتجاه  
جبهة الأخلاقيين قديماً وحديثاً.

### (ب) مذهب الطاقة الأناني Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى النيرية إلى التمييز عن رغبات الفرد وحاجاته من غير  
اهتمام — أو مع اهتمام ضئيل — بالطرف الاجتماعي، وقوام الأخلاقية عند دعاة  
هذا المذهب صراع من أجل البقاء — بقاء الأصالح — فالطبيعة تعمل عن  
طريق تأكيد الذات وإقرار النزعات الفردية، وكذلك ينبغي أن يكون تصرف  
الإنسان، وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت النيرية، وغلبت الأثرة بواعث  
النضحية، وأكبر ممثل هذا الاتجاه حديثاً « فردريك نيتشه » F. Nietzsche<sup>(١)</sup>.

(١) وفارن : Wright, What Nietzsche Taught

### مذهب الزهد والتفكك Asceticism :

هو نظرية سلبية في تصور الخيرية ، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس ، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها ، وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية ، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها ، وتبدو في معتقدات دينية — كالبوذية — وعند مدارس فلسفية — كالسككية والرواقية وغيرها<sup>(١)</sup> .

وهكذا يتفق دعاة النائية في الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقي في نتائج الأعمال الإنسانية دون بواعثها ، فينشده صاحب اللذة في لذاته — الفرديّة فيها يقول الأبيقوريون أو الجاهلية فيما يقول أتباع النقيّة العامة — ويرفض للمذهب الحيوي اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطلب بإشباع ما يحفظ شخصية المرد ويتّبعها إما عن طريق الأثرة والتزجّات الفرديّة أو عن طريق الخيرية والنضحية في سبيل الجماعة ، ويأمل الزهدة والمساك في تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذي يعتبر خيراً في ذاته — فيما يقول السككية — أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسنى — فيما بعد — كما يقول أصحاب الزهد الديني .

### تعقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التي وضعها فلاسفة الأخلاق في تصور الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم في طبيعة الأفعال غرضه وبعده وعن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة — فرديّة أو اجتماعية — بشيئه أن من اللذات ما يُعتبر شراً ومن الآلام ما يُعتبر خيراً ، بالإضادة إلى أن في اللذة الفرديّة إغتنالاً لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفرديّة ،

(١) فارت في تمصل هذا : توفيق الطويل : « مثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها »

في مجلة طم النفس العدد الأول من المجلد الثامن - يونيو ١٩٥٢ .

ويحرم الإنسان لذات الحياة للباحة بخير موجب ، وأهل منهج الغيرية أدنى  
للذائب إلى الصواب ، لأن الأتملة إنما تنشأ حين يصطرح العقل مع الخوى ،  
يتنازع الواجب مع الشهوة وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

هل أن الغيرية في رأينا لا تقتضي في كل الحالات أن ينسحب الإنسان مطالب  
ذاته ، أو يحدد نفسه من علائق جسم فيما ينزل العصرية : أو أن يطرح  
شأنه ويستهمل من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتلبد مع فيه رغبة أو هوى  
يصطدم بين جوانحه ، فإن الصواب لا تقتضي في كل حالات مع هذا الواجب  
أو صحت العقل : لقد أثبتت الدراسات الميكروبيولوجية الحديثة أن حيول الغيرية  
( الزائر ) جزء من طبيعة البشرية ، وأنها واجبة حفظ حياة الفرد وهذه  
المنهج من ، ومن الفصل أن يحارب الإنسان طبيعته ويخضعه ( مدة ) أدنى  
تصادمه على حفظ حياته ببقاء نوعه ، إن عائقه في الأخلاق هو محاربة سمات  
الشهوات والشرائط الشاردة والبيوت الجائعة ، أن ساع من هذه السمات وقصر عن  
تضاريفه خلال صباه ، ومن هنا كان منيرة مزرعة الصورية المستمرة التي أوجبت  
الفلو في إنكار الذات وإقتناء طيب النفس رحمة جسم . زهد عظمى من حياة  
الدين الإسلامي حين يقرر جمع بين الدنيا والموت ، ... فمن بين حكمة زينة في  
التي أخرج لعباده وأصعبت رزق ، من بين رزق رزق في تحبب  
ألم يا خالص يوم القيامة ... » (١)

وإذ وقع أن في الاتجاه الحماسي ولائحه التي هي في ذكر تحضف صوره  
عناصر حق وعناصر ضلال ، في الاتجاه السدسي يحمل محتوى حيوية مستقلة عن  
تجارب الحياة ومطالبها ، وناح من حيث تبدأ رلائحه التي هي من  
الطريقة ومن الحياة العملية منسج البحث العلمي في الأخلاق ، وكر كلاً

(١) انظر في تفصيل هذا المقال المؤلف للذكر واسطر : التزام الحق ومحدوده في كتمان  
« مسائل فلسفية » .

الاتجاهين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الأذهان  
بجاعة مجردة في التصور ، بينما يسلب الاتجاه الثاني الأخلاقية سلطتها المطلقة<sup>(١)</sup> ؛  
هذه المسألة خاطفة مجرلة عن مذاهب الأخلاقيين في طبيعة الخيرية ومقاييسها  
والخير موضوع دراسة علم الأخلاق ، فن القيد أن نقب على هذا بكلمة  
تُلقي بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون في وضعها التقليدي ،  
وكما يريدوا المحدثون من الرغبيين ، توطئةً لتعقيب بكلمة عن قيمة هذا النوع  
من الدراسة .

---

(١) انظر في هذه المذاهب O. Cunningham, Problems of Philosophy (١) فسر.

٢٢ ص ٢٧٠ وما بعدها ) وقد نصح الذين يريدون التوسع بقراءة :

Everett, Moral Values' ch. II—VI.

Dewey & Tufts, Ethics, Part II, especially ch. XII—XVIII,

Palmer, The Nature of Goodness

Paulsen, System of Ethics (book II, ch. & VI.)

Wright, Self-realization (especially Part II.)

## (ب) علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق — معناه التفليدي — مجاله عند الوضعيين —  
موقف اوضعية المطلقة من علم الأخلاق ومناقشته — حلت بالحياة  
العملية — قيمة المبادئ الخلقية

### تمهيد في علم الأخلاق :

لا يزال هذا العلم — في موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه — ماثراً للخلاف بين الباحثين ، وتيسيراً للفهم نحصر وجوه الخلاف في هذه الحالات في خصائص اتجاهين واسمى للعالم ، هما اتجاه الحسنيين واتجاه التجريبيين في شتى مذاهبهما ، وقبل الخوض في موقف هذين المسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ، نعهد بكلمة موجزة قد تنضي « للقارىء » بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لأن طبيعته وعلاقته بغيره من العلوم ماثراً للخلاف بين العلماء في شيء الممارس ، وتصورها مشوباً بالإيهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تنير الجدل والنزاع بين المشتغلين به ، فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباطل على النمط الإرادي والغاية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها . . . هــما إلى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان تطوراً يحس موضوعه ماثراً للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها في تصور المحدثين لفلسفة الأخلاق ، بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم موضوعاً وغايةً ومنهجاً — كما سنعرف بعد قليل .

وإذا استئثرت « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر في مشكلاته ، وحسبك

شاهداً على هذا أن تستعرض مذاهبه في مصدر القوانين الخلقية أو غاية للسلوك الأخلاقي أو البواعث على الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومردّ الاختلاف فيما يظن التجريبيون هو اختلاف الناس — في كل زمان ومكان — في فهمهم للنسب الأخلاقي الأعلى ، وفي نظرتهم للأفعال الخلقية واختلافهم في تقديرها والحكم على خيريتها أو شريرتها ؛ ولكن المحسنيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون في « تطبيقات المبادئ العامة » على الحالات الجزئية ، أما هذه المبادئ أو القوانين الخلقية العامة « السكالية الصورية » فإنها ، وضع اتفاق بين الناس في كل زمان ومكان ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم — في اشتقاقه اللغوي — نوطئة لمعرفة مجاز التقليدي الذي اصطاح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ، ثم نقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المأثوف : إن اشتقاق اللفظ Ethics من أصل بعض التصانيل ، إذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق Character متميزاً عن العقل ، ولكن خصائص الخلق — التي نسميها فصائل ورتائل — لا تكون إلا عنصراً من عناصر البحث ، الذي كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه ، إذ يرى أرسطو — وهو رأى الفلاسفة الإغريقية بوجه عام ، ونفس الرأي الذي شاع الأخذ به فيما بعد — بأن موضوع البحث الخلق الرئيسي يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الإنسان — أي كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته<sup>(١)</sup> .

وقيل إن الأصل في هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يوناني يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بإسادات (القردية) habits والعرف

(١) نرون الباب الأول من كتاب H. Sidgwick, Outline of the History of Ethics في ترجمتها العربية « المجلد في تاريخ علم الأخلاق » ص ٦٥ - ٦٠ .

(الجماعى) custom ومثل هذا يمكن أن يقال فى لفظ الفلسفة الخلقية Moral Philosophy الذى يعنى ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتينى mores بمعنى عادات أو عُرُف ، ومن أجل هذا قيل إنه ينصب على بحث عادات الناس وللمعرف القائم بينهم ، أو بعبارة أخرى يعرض لدراسة خلقهم ويدالج للنظر فى المادى التى يتصرفون طبقاً لها ، كما يتناول البحث صواب هذه المبادئ أو خطأها وخيريتها أو شريرتها ؛ أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به صابريته لقاعدة ما — لأن لفظ right (مستقيم أو صواب) مستمد من اللفظ اللاتينى rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه فى اليونانية .

أما وصف السلوك بأخيرية فيراد به نزوعه إلى تحقيق غاية end أو مثل أعلى ideal ؛ لأن لفظ good فى الإنجليزية (الخير) يهمل باللفظ الألمانى gut وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً ، فالأدوية مثلاً تكون طيبة good متى حققت غايتها فى علاج المريض ، ونسب المصطفى لا يفتى الأخلاق كثيراً ولا قليلاً ، فعلم الأخلاق يعنى بالمرء حين يستعمل غاية فى ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهذا هو الخير الأسمى summum Bonum (أعلى) Supreme or highest or ultimate good وهو غاية الإنسان القصوى .

#### معناه التقليدى :

ومن سنا تيل إن علم الأخلاق — فى معناه التقليدى — وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى لأنه يضع القواعد التى تحدد استقامة الأعمال الإنسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التى لا تكون وسيلة لغاية أبداً منها ، وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى ، لأن الناس يقصدون فى المادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطالب المال أو ينشد العلم أو يلتمس السلطة أو يطمح إلى الشهرة ،

ومنهم من يجد خيره الأسمى في حب الآخرين وخدمتهم ، ومنهم من يجد في الموت كراحة أبدية ... الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ، ولكن علم الأخلاق لا يمرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذي لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ، ومن المؤكد أن في الحياة الإنسانية مثلاً أعلى ينبغي أن يسير السلوك بمقتضاه ، ومستوى Standard أو مقياس Criterion للحكم يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ، ولا عبرة بهذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك في فهمهم لطبيعته وتصوّره لمسايقته<sup>(١)</sup> .

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تكمّل صاحبها وتزيد من إنسانيته ، ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — في نظر الحدسيين والعقليين — يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني ، ولا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء ببعض إرادتهم ووعي تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث إنه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتقد ديناً بعينه أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يرضه علم الأخلاق من قوانين عامة مطبقة لا يحدّها زمان ولا مكان<sup>(٢)</sup> .

ومن هنا — الذي يقرره الحدسيون ومنهم العقليون من الأخلاقيين — نرى أن علم الأخلاق — في التصور التقديري له — علم مصاري normative وليس وضعياً positive أي يبحث فيما ينبغي أن يكون وليس فيما هو كائن ،

(١) انظر J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. p. 1-4 وفارن : Muirhead,

H. Spencer, Data of Ethics وكذلك الفصل الثالث من H. Spencer, Elements of Ethics p. 95

(٢) لدراسة طبيعة علم الأخلاق ينظر إلى جانب ما ذكرنا من مصادر : مقدمة Dewey,

Outline of Ethics وكذلك الفصل الأول من الكتاب الأول في كتاب :

H. Sidgwick, Methods of Ethics



واعتماد بنائة قصري أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذي يميزه من غيره من العلوم الوضعية (الطبيعية) التي تدرس موضوعاتها كما هي في الواقع لا كما ينبغي أن تكون (١).

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثاً في قواعد السلوك » أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساساً لكل القواعد العملية التي يتطلبها سلوكنا الشخصي وتنقيضها سيرتنا العملية ، وتصرفاتنا إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التي يضعها فلاسفة الأخلاق (٢).

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس كل منهما فيما يدخل في نطاق موضوعه ، وإذا كان السلوك الذي تعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطاً بأنه يصدر عن عقل ذاك يتقبل الموقف ويتدرج نتائجه ، وإرادة حرة بريئة من كل قهر أو إكراه — مادياً كان أو أدبياً — فذلك لأن النتيجة الخلفية Moral responsibility لا تسقيم إلا متى كان العمل صادراً عن عقل وحرية اختيار ، وهذا التمهيد لسلوك الذي تدرسه الأخلاق يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية — بمعناها العقليدي — سلوك القاصرين والمعتوهين ومن إليهم من ناقصى العقل أو معطلى الإرادة ، ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً من غير قصد مسوئ أو بشاً عن إكراه لا سبيل إلى نلافيه — وإن كانت الأخلاق

(١) يشارك علم الأخلاق في معيارية علم المنطق وعلم الجبال — على ما ذكرنا من قبل — بل تشاركه في معيارية حذقة من العلوم تضع قواعد rules أو قوانين laws — أي تحاول أن تحدد مستوى أو مثالا أعلى ، ومن هذه العلوم علم الطب الذي يضع القواعد التي تلزم مراعاتها لحفظ الصحة أو انقضاء المرض وعلاجه ، وعلم النحت الذي يضع القواعد التي تكفل المنشآت أن تكون ثابتة مربعة جميلة ، وعلم الملاحة الذي يضع المبادئ التي تقتضها قيادة السفن ، وعلم البيان الذي يضع القواعد التي تجعل الأسلوب جميلاً رصيناً — ولكن هذه العلوم عملية أكثر منها نظرية معيارية لأنها تعنى بتحديد الطرق التي تؤدي إلى تحقيق غايات أكثر ما تعنى برسم المثل الأعلى أو الداية القصوى . انظر Mackenzie, op. cit. p. 6-9.

(٢) Abel Rey, Leçons de Philosophie ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨ بصفة خاصة .

نحاسب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تُعفى من الملامة العاقل الذى يأتى شراً فى فترة ينفى فيها وعيه ، فتحاسبه متى كان فى ورعه أن يتفادى فى يقطعه إتيان هذا الشر فى غفلته<sup>(١)</sup> .

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية — وهى عند القانونيين لها واضحة بذاتها وشهادة بالضرورة ومن ثم كانت فى غير حاجة إلى برهان أو تأييد — كان طبيعياً أن يصططح العقليون منهج الاستنباط العقلى فى البحث الخلقى ، ويقتضى هذا المنهج البدء بافتراض « مُسَلَّمات » Postulates تستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما ستعرف بعد<sup>(٢)</sup> .

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الأخلاق فى التصور التقليدى عند العقليين ، ولنعقب على اتجاههم الموضوعى بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين من هذا التصور ، وبيان نظرهم إلى علم الأخلاق :

#### إجماع عند الوضعيين :

إذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت بالأخلاق إلى إقامة مثل العليا للسلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذى يضر غاية ليس بعدها غاية ، فإن مذاهب الذاتيين Subjectivism بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون فى زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من محل النسيم الأخلاقية ، وردت المثل العليا إلى التجريبية ، واعتبرت الخير والشر مجرد

(١) كالمعاصى التى يمكن أن يأتيا الإنسان فى حالات السبات الانفعال Somnambulism أو التنويم المغناطيسى Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه .

(٢) انظر تفسير هذا فى ترفيق الطويل : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق فى المجلد الرابع عشر ج ١ من مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة .

استحسان أو استهجان لعمل ما ، مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل عن نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هذا اعتم هؤلاء الذاتيون بتحايل الأحكام الخلقية وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى ، فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث مرت بالإنسان أثناء طفولته الباكورة وغاصت إلى اللاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تفادياً للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجعوها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها للره إبان طفولته ، ومن هذه المكشورات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأنثروبولوجيا فقد اعتبروا الأحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، وصرح الأمر إلى التجربة فنقن علمت أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسيبقاها خيراً ، وبمضها الآخر يفضي إلى مضار فاعتبرناها شراً ، وفي ضوء هذا الاتجاه حالوا ما نسميه بالضمير فردوا أراس الكف والتحریم التي يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ، وأغاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار .

واسمى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة ، واستبعدوا الخبرة الآتية من مجال البحث الأخلاقي لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح وكل في زمن معين ونشأ في بيئة معينة . . . إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون<sup>(١)</sup> .

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق ( وغيره عن العلوم الفلسفية ) ظهور نظرية النسبية التي مادی بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبياً يترقب على زمانه ومكانه ، وأصبح من المألوف في نظر أتباع هذا الاتجاه

(١) تارن : C. Joad, Philosophy, 1944 Ch. V (Ethical Philosophy)

أن يعتبر العمل الإنساني خيراً في مكان وشرّاً في مكان آخر . . . ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره خيراً مطلقاً .

وقد أثمرنا قبل هذا<sup>(١)</sup> إلى أن نقوي بعض فكرة للطلق قد تساعد على هدم القيم المزيلة البالية ، ولسكنها كثيراً ما ترد الناس إلى القوضى والتحلل ونفوضى الكُثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان في حياتهم .

هكذا رفض التجريبيون الذاتيون — من نفعيين ووضعيين — اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس — كما تدرك الأوليات الرياضية ، لأنهم يرفضون القول بوجود علم — مع استثناء العلوم الرياضية — لا يُستمد من التجربة ولا يُستقى من مقابها ، وقالوا إن الخير مجرد اصطلاح تتعارف على معناه الناس في زمان معين ومكان محدد ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً أو مكاناً ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ؛ وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم الأخلاق يكون معيارياً — يبحث فيما ينبغي أن يكون — لأن العلم هدم وضى دوماً — لأنه بحث فيما هو كائن وليس فيما نشتي ونتمنى ؛ وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في السلوك الإنساني بما هو كذلك ، إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد ، وتحاول غايته من وضع مثل عليها يسير بمقتضاها السلوك الإنساني ، إلى وصف سلوك الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يعبر عما ينبغي أن يكون ، وتحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائي فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه ، أما فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدي — عند العقليين — فهي في نظر الوضعيين بحثٌ ميتافيزيقي وليس بحثاً

(١) ص ٣٠٦ من هذا الكتاب .

علمياً ، وهو بحث لا ينتهى بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التى يعرض لها ،  
بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجود خلاف ، لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفية  
ميثافيزيقية وليست علمية تنتهى إلى رأى تلاقى عنده وجهات النظر .

والاتجاه التجريبي في الأخلاق يمكن أن ينتهى إلى قواعد خاصة تصلح  
لكل ظرف على مناسب ، أو يمكن أن ينتهى إلى توجيهات عمية مائعة في  
ترقية حال الفرد وإبناة معاً ، ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعي  
تقوم على دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjectiv ، وتعالج الأخلاق  
فيه بنفس المنهج — التجريبي — الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ،  
« وليس ثمة عقبة تحول دون أطراد الموضوعية في البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج  
أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة  
لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع — وعلم الأخلاق فرع منه — إلا فتحاً من  
فتوحات هذا النوع الجديد من البحث » فيايقول « ليفى بريل » Lévy-Bruhl<sup>(١)</sup> .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق — فيما رأى إمام الوضعيين أوجيست  
كونت — معيزات العلم الوضعي ، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال ،  
وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون ، ثم هي  
أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط »  
إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوي ، وهي تضاهي الطريق إلى التقدم  
الإنساني الذى ينبغى أن تهدف إليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتقليب اللوذة  
على براعت الأمانة ، نصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين ، فلم يصبح بحثاً يهدف إلى

(١) انظر في تفصيل رأى « ليفى بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام ( وهو  
يعبر عن الاتجاه الوضعي ) تولوق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب الجمل في تاريخ علم الأخلاق  
ص ١٠ وما بعد .

وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو كذلك ، بل أصبح على يدم صناعة technique أو فناً علمياً يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن اللطب ، فهو فن عملي محض ، ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الأخلاق من حيث إنه يستمد مبادئه النظرية من علم النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة<sup>(١)</sup> .

وهذا الاتجاه التجريبي في الأخلاق قد أكدته الوضعية Positivism التي دعا إليها إمام المذهب الوضعي أوجست كونت + August Comte ١٨٥٧ وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية في الأخلاق المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها « دوركايم » + Durkheim ١٩١٧ وليفي برول + ١٩٣٩ وروه Rauh<sup>(٢)</sup> .

وأكد الاتجاه الوضعي في الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism في النمسا وإنجلترا وأمريكا ، وانتهت نظرتهم باستبعاد الأخلاق — والدوام المعيارية عامة — من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى محتمل للصدق أو الكذب ، لأنها أواسد في صيغة مضللة — فيما يرى كارناب<sup>(٣)</sup> Carnap أو تعبير عن عواطف وتغذيات — فيما يقول آيبر<sup>(٤)</sup> Ayer — وسنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل<sup>(٥)</sup> .

(١) انظر خاصة Abel Rey في المصدر السابق ص ٢٤٦ بوجه خاص .

(٢) تأسست في فرنسا مدرسة من العقليين من أظهر أتباعها « حويو » su O « وفوييه » Fonillée و « كوتيرون » Caution و « بيلاو » Belot .

(٣) Carnap, Philos. & Logical Syntax p. 24

(٤) Ayer, Language, Truth & Logic 1949 p. 102-103

(٥) بل ينظر أن نلشر كتاباً من « علم الأخلاق في مذهب الوضعيين » فنناول فيه الأخلاق في الوضعية الفرنسية والوضعية المنطقية بوجه خاص .

وقد انصلت الأخلاق منذ الماضي السحيق حتى القرن الماضي بالمشاكل  
اللاهوتية ( الدينية ) والليتافيزيقية ، وتَجَلَّى هذا الاتصال في استنادها إلى المذاهب  
التي انتهى إليها المفكرون بصدد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا  
بأتباع الوضعية — من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة — إلى اتهام العقليين  
بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين ووربطوها بفكرة المقدس ، وألا سبيل إلى  
تحريرها عن هذا وصعها في طابع علمي إلا بصحر بلها إلى علم وضحي ، فكان  
« دوركايم » يقول للأخلاقين الذين أنكروا هذا الاتهام : إذا كنتم تزعمون  
أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه فلماذا إذن ترفضون إخضاعه لمنهج  
البحث التجريبي ؟

وكان لهذا أوجست كونت وخليفته كاسنداز في « الكوليج دي فرانس »  
بياريس وهو « بيير لافيت » P. Lafitte يؤكدها الاتهام نفسه ، ومن ذلك  
ما نراه في أبحاثه في الأخلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التي هاجم فيها رجال  
اللامعوت والشرق التي يزعمون أنها تسلم الإنسان إلى الجنة ، ويقول إن هو التفكير  
وتقدمه من ناحية وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الانجلاء  
بالبحث الخلقى التجدياً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية في الأساس التي  
تقوم عليها ، والأغراض التي تهدف إليها ، والمسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها ،  
وبذلك لا يبنى البحث الخلقى قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذي نعيش فيه والطور  
الاجتماعي الذي نسير في ركب ، ولا يهتم إلا بموضوعات دينوية خالصة وينبذ كل  
ما يتصل بالحياة الأخرى ، لأن سكان الأرض يبنون ألا يهتمهم ما يحتمل أن يقع  
خارجها ، وألا يدخلوا في حسابهم القوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشغلوا بالهم بنعيم  
الجنة أو نار الجحيم ، ورجال اللاهوت أحرار في معتقداتهم بشرط أن يقوموا  
بواجباتهم الدينية ، فإن اللاهوت مصير الأقران ، ولو استعان أهل « بالبوليس »

ما استطاعوا إقناع الناس بمد اليوم بوجهات نظرهم . . . إلى آخر ما حفلت به  
أبحاث « لافيت »<sup>(١)</sup>.

هذا هو الاتهام الذى وجهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق فى تصورهما التقليدى  
عند العقليين ، ويبدون أن استقراء مذهب العقليين — بمد ذلك — يكفى  
لنفي هذا الاتهام ، حقيقة إن من متأخري علماء اللاهوت من ردّ الإلزام فى  
الأخلاق إلى الله<sup>(٢)</sup> ولكن الحدسيين والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية  
والدين بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيتها ومناهجها معاً ،  
وحسبنا أن نشير إلى « كانط » Kant فى فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن  
العقل العملى ولا يكون له من باعث إلا التقدير العقلى لمبدأ الواجب فى ذاته<sup>(٣)</sup> ،  
أو نشير إلى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافنبيري » و « هانتسون »  
حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغرياً بالأفعال  
الخيرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبي كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة  
Utilitarianism من أمثال بنتام Bentham و « جون ستورتن ميل » J.S. Mill  
وألح أتباع الحاسة الخلقية فى الفصل بين الأخلاقية ولإغراء بفهم الجنة أو التنهيد  
بهذاب الدار ، بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين  
الطبيين Deists الذين أسلفنا الإشارة إليهم<sup>(٤)</sup> . . .

وهكذا نلاحظ أن الإلزام فى الأخلاق أصبح صرّده إلى سلطة تنبع من  
الذات — الضمير أو العقل أو نحوه — ولا تنحى من خارج ، وبهذا فإن الإنسان

(١) Pierre Lafitte, The Positive Science of Morals (Eng. Trans. (١)

by J. Carey Hall ولا سيما فى الفصلين الأولين والفصل الرابع .

(٢) مثل دنز سكوت ووليام أوكام (William Occam & Duns Scotus) كما  
عرفنا من قبل .

(٣) مع أنه احتاج لإقامة الأخلاقية إلى مسلمة دينية هى وجود الله وخلوده النفس .

(٤) انظر ص ٧٤ - ٥ من هذا الكتاب .



لا يطيع مبادئ الأخلاق طمعاً في نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ، ولا انتقاءً لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديراً للواجب لذاته ، أو إرضاءً للضمير أو حباً في الخير لأنه جميل والذنب بطبيعته تهفو لكل جميل ... إلى آخر ما ذهب إليه العقليون أو الحادسيون ... وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التي زعمت أن علم الأخلاق التقليدي يشبه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

بقي أن نقول كلمة في :

**موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الرغوى وصفاته :**

أشرنا فيما أسلفنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمي ، وعرفت الأسباب التي أدت بها إلى هذا الرأي <sup>(١)</sup> ، ونقف الآن قليلاً لتوضيح هذا الموقف :

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا بحالة عن صورة مطابقة للواقع ، والدبارات التي تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تكن وصفاً وتقريراً لحالة موجود ، بانفصل — لا تكون ذات معنى يمكن تثبيت منه بالخبرة الحسية ، « إن ما ينبغي أن يكون » ليس بكائن موجود في عالم الواقع ، ومن ثم لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم في مجال البحث العلمي ، إنها تعبر عن انفعالات تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية ، وإذا قلت : ردّ الأمانة إلى أمها واجب أخلاقي — وقصدت بهذا أن تصور مثلاً أعلى لا أن تصف حالة موجودة في حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك بنور الأمانة كمثل أعلى ، أي أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ، ونفورك من عدم ردها إلى أصحابها ، وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

العلمي ، إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل .

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر في صيغة مضادة ، فالأصل في العبارة السانقة أنها أمرٌ برد الأمانة ، وقد صيغ هذا الأمر في صيغة أمرية ١

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ، ورأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع ، أما عبارات القيم التي تصدر عما ينبغي أن يكون ، فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي <sup>(١)</sup> ، وأصبح علم الأخلاق « محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أماناً أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » فيما يقول برتراند رسل تعبيراً من اتجاهه الأخير في رفض موضوعية الأحكام الخلقية <sup>(٢)</sup> .

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفي دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية <sup>(٣)</sup> ، إنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ، ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فردٌ إن البر بالانقياد فضيلة ، ويقول غيره إن البر بالانقياد ذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كلاهما يعبر عن عواطفه . . . ولكن الواقع أن تسليم الأخلاق بحكم خلقى لا يعنى أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبة فيه ، إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً

(١) A.J. Ayer, op. cit., ch. 6

(٢) Bertrand Russell, Religion & Ethics (١٩٣٥) ص ٢٢٤ - ٢٥٠ وقد

أشارنا من قبل إلى مدى صلته بالوضعية المنطقية .

(٣) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .



بمقدار ما تنفع من ثمار وما تؤدي من منافع<sup>(١)</sup> . . . هذه نظرة أسلم من نظرة  
الوضعية المنطقية وإن كانت بدورها الارشيدية للأسباب التي ذكرناها فيما سلف<sup>(٢)</sup>.

### صدر الموضوع بالحياة العملية :

واختلاف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية ،  
فقل إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا ، إنه يعرض للبحث  
في الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات (التقصوى) ، وكذا أن الطب لا يهدف  
إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة  
والعافية ، فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به ، إن مهمته أن يرسم  
الطريق إلى غاية قصوى يقعد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما  
أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتبرت مدرسة الفقيين الخاية القصوى تحقيق أكبر  
قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس ، ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن  
يدرس الطرق التي نمكنا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق  
التي تقي الناس انتشار الأوبئة والأمراض المعدية<sup>(٣)</sup>.

كان هذا هو اتجاه جبهة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو في السكند  
الصائر من الأخلاق النيقوماخية إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث  
للفنطري في الشؤون العملية تعميماته ، وليس يكفي فيما يتصل بالقضية أن تعلم  
حقيقتها — كما ظن مقراط من قبل — بل ينبغي أن يزاوها لإنسان و يروض  
ففسه على اتباعها ، فإن الخطب والكتب لو كانت تكفي وحدها لردأ أخباراً  
لكانت مطالب الناس جميعاً ، ويتقرب أرسطو على هذا بنقرة تشف عن أسفه

(١) M. Cornforth, op. cit., p. 252—53

(٢) انظر ص ٦٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) Mackenzie, op. cit., p. B II.

إذ يقول : إن كل ما في وسع المبادئ أن تحققه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن نشد عزم فتيان كرام على أن تثبت في الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة ونقياً لعهدها .

وهذه هي نظرة الوضعيين ، إذ وجهوا التفكير إلى خدمة المجتمع ، وجعلوا هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية ، والمساهمة في تحقيق التقدم الإنساني . وإلى جانب هذا الاتجاه العلمي في النظر إلى علم الأخلاق وُجد اتجاه ذهب أصحابه إلى إنكار هذا الرأي واعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً ، بمعنى أن المعرفة فيه تُطلب لذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا في سلوك الإنسان ، فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطعموا في تحديد الطرق التي نتمكن من تحقيق هذه المثل ، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ومن شأن العلوم المعيارية أن تُعبر دراسة عقلية لنظم ومستويات ومثل عليا ، لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فلم الجمال بهم بالبحث العقلي في مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال ، ومثل هذا يقال في الأخلاق إذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق التي تؤدي إلى تحقيقها ؛ ومثلان بين عالم الأخلاق والواعظ الذي يبشر بمبادئها ، إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعي ، أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علماً نظرياً من حيث إنه معياري ، وهذه وجهة من النظر جَدَّ في تنفيذها خصوصاً من الوضعيين — ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأدنى إلى الصواب أن نجتمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، فنصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً ، هي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تُستعمل في حياتنا الدنيا ، نعم علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على أن تكون واحداً منهما .

على أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يسرف العناية القصوى من وجوده فيبتسر له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة .

### قيمة المبادئ العقلية :

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤديةً إلى العمل الصحيح ، لأن استيعاب مبادئ الخلق والافتناع به عن دراسة وتمحيص كثيراً ما يقضى إلى اتباعه ، وقد يشهد به لنا سقراط وأرسطو و « كانط » و « غامبى » وغيرهم ، ولما نحن أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد عانى في اعتقاده أن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة إلى مزاوتها ، وأن العلم بالشئ يقضى إلى تجنبه ، فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون عن جهل ، لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركاً واحياً ، والمعروف أن مؤرخى سيرته لم يجدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ، كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحق بسلوكه العمل كل ما نادى به من مبادئه . وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها بالإقدام على شرب السم الزعاف مختاراً ! ويأبى الخلال من سجنه واثقء عصف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تهديده «أقربطون» الذى يقضى بالحرب من سجنه ، يأبى هذا لأنه كان قد علم أن الحرب من السعن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! .

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادئ النظرية في تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وإن كان يُعْتَبَر على ما قل بقوله إن المبادئ لا تستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير ، إلا أنهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفاً ورغبة من مغبة

عصيانها ، ولا يعجبون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالخير ، بل بخافة  
الدناب الذي قد يحرق بهم من جراء الإثم الذي يقتربون ، ولكن حديث هذا  
لا ينقض ما قلناه لأنه ينصب على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية .

ولكن من الناس من يساور الشك في قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا  
إن البلاغة المسيحية تستلزم من قواعد البلاغة والأخلاق القويعة تهزأ بمبادئ  
علم الأخلاق فيما يروى عن سكان ؛ إن الله تنشأ أولاً ثم يحىء النجاة ويصحبون  
طرق استعمالها في قواعد ، وينشأ الشر أولاً ثم يحىء أهل العروش ويصوغون  
طرق أدائه في قوانين ، وتنشأ الفصاحة أولاً ثم يحىء دور علماء البلاغة في وضع  
قواعد ، وأما علماء سواهم ، فكذلك الحال في الأخلاق ، استقام أسسها في كل جماعة  
تأبى تولى أن ترف علم الأخلاق وبخلاف أهل في تحديد قواعده وصياغة مبادئه ،  
وكذا أن الناس لم يتقسم من تبادل الحديث والتفهم أن الأكاديميات العلمية لم  
تسكن قد وضعت لهم مبادئ عامة وقواعدها ، فكذلك زاول الناس حياتهم  
الأخلاقية قبل أن يعرفوا مبادئ الأخلاق ومبادئها<sup>(١)</sup> . إن التجربة للشهد  
أن الغيرة الناس وأرسلهم في الأغلب والأهم من انغمسوا في التفكير في  
سلوكهم والنظر في المبادئ التي تبصونها ، إن الأخلاق كالصحة والسعادة من  
موت أن الإنسان لا يسكن فيها عادة إلا حين تهاب بسوء الفلاس في الأغلب  
يتشبهون أحماءهم وهم يجربون قواعد الصحة ، وكثيراً ما تراءى سماتهم من الخطأ من  
فهم أن يدرسوا قوانين المنطق<sup>(٢)</sup> ، وطالما توبرا انهم ونحنوا الشر قبل أن يسموا  
من مبادئ علم الأخلاق !

هذا الكلام ستر ولكن يفرق بالفضائل ، فإن الإنسان مع هذا كله

(١) انظر كرسون A. Cresson في الشبكة الأخلاقية والاملاحة (في الترجمة العربية

ج ٢ ص ١٤٠ وما بعدها للدكتور عبد الحليم محمود والاستاذ ابن بكر زكري ) .

(٢) انظر في هذا على هذا ص ٣٥٠ وما بعدها . علم الكتاب .

لا يكف عن دراسة المجالات السامة الذكر ، إنه كأن ناطق بفكر بطبيعته  
 فيد بفساده حاجة طبيعية في نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر في  
 سلوكه ؛ هذا إلى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التي ترتب على دراسة هذه  
 المجالات ، حقيقة إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو في أحاديثهم ولا قوانين  
 المنطق في جدلهم ولا مبادئ الصحة في حياتهم ، ولكن المستنيرين ينزهون —  
 برغم هذا كله — إلى دراسة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج  
 لها قيمتها حتى في مجال الحياة العملية ، فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون  
 قدرته على التعبير السليم الخالي من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر  
 الأمراض ، وكذلك الحال في معرفة مبادئ الأخلاق ، إن الجهل بها قد يساعد  
 على الاستهداف الزلل ويحفل حياة الإنسان أعجب ما تكون بحياة الحيوان ، بل إن  
 الفضل الفاضل لدى مصدر عن جهل لا يكون فاضلاً ، ومثل هذا يقال في الفضل  
 الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ، ونجاح التربية صرهون برغبة الإنسان في  
 استيعاب قواعدها والإفادة منها في تهذيب نفسه وترقيتها ، والإلزام بقواعد النحو  
 لا يفيد في الحديث والكفاية إلا متى اقترن بالرغبة في الإفادة منه ، والعلم بقوانين  
 المنطق لا يكفي في اتباعها إلا متى نزع الحمة في الإفادة منها في مجال الجدل ،  
 ومعرفة قواعد الصحة لا تنفي صاحبها شر المرض لا إذا رغب جاداً في اتباعها في  
 حياته ، وكذلك الحال في مبادئ علم الأخلاق إنها لا تحول الشرير خيراً إلا  
 متى أراد للشرير جاداً أن ينفع في حياته العملية بما ألم به من المثل العليا<sup>(١)</sup> .

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يرضى له ،  
 ولكنه يهdy دارسيه إلى الاتجاه السرى ، ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها  
 بما يحفظها من الجوع ، وهو يزودهم بمهارة فنية مستفيدة تُيسر لهم أن يدركوا  
 اتجاه التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والافصائل التي يقتضيها



كل موقف في كل حاله ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ الكلية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعي ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر في تطور دائم وتغير متصل ، فحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل ظرف ، إن الشجرة حين تنبت في غابة تنجبه في نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يسوقها عائق فتتحني وتميل ، وكذلك الحال في الأخلاق ، نفى للإنسان الطريق المسمى وتغريه بأز يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبهاً لمتعضيات الحياة الاجتماعية من عذالة (أمانة) ، ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك التقويم في كل حالة تمر به ، إن علم الأخلاق التقليدي — عند الثقيلين من الأخلاقيين — وظيفته وضع القوانين العنصرية العامة المطلقة التي لا يحدّها زمان ولا مكان ، وهو لا يرضى لتحديد السلوك التقويم إزاء الحالات الجزئية التي تفلرج تحت القانون العام ، لأن مرجع الأمر في هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافتهم والظروف التي تسكنهم ، وليس على غلاصة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة إلى تحديد السلوك الذي ينبغي اتباعه في الحالات الجزئية<sup>(١)</sup>.

ولنعصم بالأناة والتريث ولا نتسرع في رفض المبادئ العامة والمثل العليا الإنسانية الخالصة ، إنها ليست وهماً وضلالاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حصاراً وثقافة وعقيدة وعرفاً ... فإن في طبيعة البشر حظاً مشتركاً في كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذي يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان ، إن واضعيها ينتزعونها من أسس جانب مشترك

في طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذي يميز الإنسان من غيره من سائر  
الكائنات ، وفوق هذا فإن تقويض هذه المثل في نفوس الناس يردمهم إلى التحلل  
والفوضى ولا يوضحهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا بال كما قلنا من قبل <sup>(١)</sup> .  
وميزة المثل العليا أنها تشهد بعاموح الإنسان ونزوعه إن التماسي وتطلعه إلى  
مزاولة حياة إنسانية كريمة ، ورغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية الجردة حتى  
يدخله الكبرياء الذي لا يأباه التواضع .

---

(١) انظر من ٣٠٦ من هذا الكتاب

## مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام ،  
يمكن الاطلاع على المصادر التالية ( وهي مقدمات عامة في علم الأخلاق أو مصادر  
جامعة في شتى موضوعات الأخلاق ) :

Wundt, W., Ethics { vol. I. Intr. to the Facts of the Moral Life  
vol. II. Ethical Systems  
vol. III. The Principles of Morality

Hartmann, N., Ethics { vol. I, Moral Phenomena  
vol. II, Moral Values  
vol. III, Moral Freedom

A.C, Ewing. Ethics (1953),

C.E.M Joad, Philosophy, Ch. V (Ethical Philos) 1944.

Wm. Lillie, An Intr. to Ethics.

Calderwood, H., Handbook of Moral Philosophy

Sen, M.C., Elements of Moral Philos.

Gibson, W R. Philosophical Introduction to Ethics

Reid, Th., Outline of Moral Philosophy

Stewart, D., Outline of Moral Philosophy

Whewell, W., Elements of Morality

Porter, N., Elements of Moral Science

Parker, D., Human Values

Urban, W., (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.

(2) Human Values

Dewey, J., Outline of Ethics

Mackenzie, J.S., Ultimate Values

Marlinean, J., Types of Ethical Theory

Charles D Arcy, A Short Study of Ethics

Ross, W.D., Foundations of Ethics

Palmer, O.H, The Field of Ethics

Hill, T., Contemporary Ethical Theories

Church, R. W., Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral  
Philos.

Jouffroy, Intr. to Ethics, Eng. Trans. by W.H., Channe

Le Senne, R., Traité de Morale General

Belot, O., Etudes Morale Positive, 2 vols. (1947)

Baruzi, J., Le Problème Morale

Bayet, A., Hist. de Morale en France.

Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.

P.H. Nowell, Smuth, Ethics, 1954.

J.H. Tufts, Ethics (in : 20th) Century Philos.)

A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology : Goodness  
& ch. 24 : Ethics

H.A. Prichard, Moral Obligation, Essays & Lectures

## الفصل الرابع

### الجمال - وعلم الجمال

#### (١) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية - تذوق الجمال في علم النفس - تقويم الجمال - مصدر  
المبقرية الفنية : نظرية الإلهام - نظرية اللاوعي - الإلهام عند علماء الاجتماع - الإلهام  
عند علماء النفس - تعقيب .

تداول البحث في الجمال ثلاث مشكلات أثارت اختلاف بين الباحثين ، وهي  
طبيعة الجمال وماهيته ، وتقويم الجمال أو المقاييس التي نستعمل في التمييز بين الجمال  
والقبح ، ثم علاقة التأثيرية بالجمال .

فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنا عن وجوه اختلاف  
بصدها<sup>(١)</sup> ، وبقي أن نعقب بكلمة نجل فيها اتجاهات الباحثين بصدد  
للمشكلتين الأوليين :

#### طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت منازراً خلافاً بين الباحثين أدى إلى وضع  
مجموعة من النظريات «تلاها»<sup>(٢)</sup> ، وحسبنا أن نشير إلى النزاع الذي ثار بين الذين  
يعتبرون الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها ،

(١) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cunningham. op. ci., 352 & 353 وهو يشير إلى مصدرين هامين نتولا

عرض هذه النظريات هنا :

E. P. Carriff, The Theory of Beauty

Knight, The Philosophy of Beautiful, Part I.

وبين الذين لا يرون للجمال وجوداً موضوعياً ويردونه إلى الفئوى التي تدركه .  
فأما الفريق الأول فيقول إن للجمال وجوداً موضوعياً ولهذا اتفق في تذوقه  
والاستمتاع به جميع الناس في كل زمان ومكان ، فالشئ الجميل يقوم بالقياس  
إلى ما فيه من خصائص تثير الإعجاب بجماله ، ومن دماء هذا الاتجاه الفيلسوف  
المجلس « برايس » + Richard Price ١٧٩١ فالجمال عنده صفة حادثة في  
الشئ الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بإدراكها .

بل إن القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر إلى  
أفلاطون قديماً ، وقد طبق « بل » Clive Bell حديثاً نظرية أفلاطون في  
موضوعية الجمال عندما تحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل المقد الفني<sup>(١)</sup> .

ولكن البعض يقولون إن تصور الجمال يتغير من عصر إلى عصر ومن جنس  
إلى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في المكان الواحد والبيئة الواحدة ،  
واختلاف الناس في تذوقهم للأنواع الموسيقية والتصانيد الشعرية والصور الفنية يشهد  
بما نقول ، فليس من اليسر على الأوروبي أن يستمتع بموسيقى عينية أو يطرب  
لشعر مصري ... إلى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المدرسة التي عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى  
عقلياً ، وليس صفة عينية تقوم في الشئ الجميل مستقلة عن كل إدراك<sup>(٢)</sup> .

وأظهر من يمثل الذاتية المتطرفة في فهم الجمال تولستوى + Tolstoy ١٩١٠  
وقد عرض مذهباً في كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن  
What is art وصورة رأى عنده أن قيمة الشئ الجميل — قصيدة شعرية  
كانت أو صورة فنية أو سيمفونية غنائية أو تمثالا — إنما تقوم أولاً وآخرها على

(١) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 326 ff. & 348 ff. وانظر

تفرقة بين الأحكام الموضوعية والأحكام الذاتية ص ٣٣١ وما بعدها .

Perry, Approach to Philos p. 190. (٢)

تأثيرها فيمن يتلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك في الانفسال ، فإذا روى رجل قصة أو أنشأ أغنية أو رسم صورة وهو يقصد إلى إشتراك غيره في هواطفه فقد أحس نفسه وظاهر بهذا فن ، فإذا كانت الساطعة سمية وحدثت عن اتجاه في الحياة ففن نضر تجلى فن عظيم ، أما الفن الذي يزعم أنه يهدف إلى الجمال وهو ينشد في الواقع إثارة اللذة فليس يقن إلا لافنا ، وينتمى « تولستوى » من هذا إلى أن أعادى القلاع الروسى أنارت انتحال جمهور من الناس يرى هذه هلى عدد الذين أنارتهم مسرحية شكسبير « الملك لير » ولعل في بسنا أن تلخص هذه الذاتية المتطرفة بقولنا إن جمال الأثر الفنى — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — لا يقم إلا بالقياس إلى ما يظفه الناس في أمره ، والفاضلة بين قطعتين فئتين يكفى أن يخص نصاب كل منهما من أمسيات المبحجين بها ، وهلى قدر حفظ المنطقة الفنية عن أعديات المبحجين يكون نصيبها من الجمال الفنى لأن الجمال ليس شيئاً رضىوياً حالاً فى آثار الفن ومشاهده ، إنه مرعون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس الذين يصفون بأثره ...<sup>(١)</sup> إنه « خورليس فى قبر ولا فى البحر » ولا يؤبد إلا فى قلب الإنسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسبياً يتوقف على شخصية الفرد ومعتري حضارته ومبلغ حفظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاماً عطاءً لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقدر كمنهجهم .

هذا ما يتروكه المتطرفون من دعاة القول بنسبية الجمال وذاتيته ، ولكن الذاتية المتطرفة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعبر الجمال علاقة بين الشيء الجميل والقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « ريتارد » I. A. Richards فى كتابه « قواعد النقد الأدبى » وهأسس علم الجمال<sup>(٢)</sup> إلى أن تقويم الجمال مصناه استناداً لمشاعرنا ومواطننا على السالم الخارجى ، إن ما نسيه جمالاً ليس إلا إشباعاً

(١) Joad, op. cit. p. 335 ff.

(٢) Principles of Literary Criticism & Foundations of Aesthetics

عاطفياً، فإضافة الجمال إلى شيء معناها أن دوافع في نفوسنا قد أُنصت بالتأمل فيه في حالة توازن أو انسجام عاطفي...<sup>(١)</sup>.

بقي أن نشير إلى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب تماماً على علم الجمال، فالجمال والقيبح — كالخير والشر — لا يعبران عن وقائع، ولكل منهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات، ومن ثم لا توصف السيارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ، إذ يتمنى إخضاعها لمبدأ التحقق السالف الذكر<sup>(٢)</sup>، وإن كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية لأن حيث النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل، بل لبيان آلة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة، وتفسير التذوق الجمالي وأسباب اختلافه باختلاف الجماعات، بل باختلاف الأفراد في البيئة الواحدة... إلى غير هذا من ظواهر جمالية، وإن كانت مثل هذه الدراسات تدخل في نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى، وهما علمان وضعيان وليسا معياريين، وبهذا لا تكون دراسة الجمال... وكل ما قيل بضد إنكار الفلاسفة الخلقية يمكن أن يقال بضد إنكار فلاسفة الجمال<sup>(٣)</sup>.

هذا عن الذاتية الجمالية بوجه عام، ولكن من الإنصاف أن يقال إن الخلاف في تذوق الجمال يتضاءل عند الأفراد متى كان مستوى تفكيرهم وحفظهم من التدريب الفني واسعاً، وكانت أحكامهم على الجمال تصدر في ضوء مقياس واحد مشترك بينهم، فالملحوظ الذي لا يرتقى إليه الشك أن التربية أُنِي تقدمت بعد طورها الأول النقت وجهات النظر في التمييز بين الجميل والقيبح، تبقى

(١) انظر في تفصيل رأيه ومناقشته Joad op. cit., p. 339-344

(٢) انظر ما قلناه من هذا المبدأ في حديثنا عن الوضعية المنطقية في الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٨٠ وما بعدها وفي كلامنا عن مقاييس الحق في الفصل الثاني من الباب الرابع في هذا الكتاب ص ٣٢٦ وما بعدها وص ٢٠٩ وما بعدها.

(٣) انظر Ayer ; op. cit ch to في تفسير موقف هذه الوضعية من علم الأخلاق ص ٢٧٦ وما بعدها في هذا الكتاب.



اختلافات الضميمة الثانوية ، وستبقى دواماً ، أما الاختلاف الأصيل في أحكام الأفراد على الجمال فيمتحن باشتراكهم في ثقافة واحدة ومعيشتهم في ظل حضارة واحدة . . . بما يقول الأستاذ « نايت » Knight .

يعلق تواستوى قيمة الجمال على أصوات المعجبين به ! إن التسليم بهذا الرأي ينتهي إلى رجحان الجمال الذي يدركه العامة والأميون على الجمال الذي يذوقه الفنانون والخبراء في الفن ، ما أكثر الذين يهزهم الإحجاب بصور الساحات الفائنات منشورة في المجلات حتى يؤثرها على لوحات عمارة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين المباشرة إذا غلقنا قلوبنا على عدد المعجبين بها . . . ؟

من هنا نرى خصوم الذاتية المتطرفة في الفن ضرورة الانتحاء عند تذوق الجمال إلى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء يثير الخيرة ، من هو الخبير الذي يمكن الاعتماد على حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقي عندها الخبراء جميعاً ؟ ليس بين الخبراء أنفسهم خلاقات في مدى تذوقهم للقطعة الفنية الواحدة . . ؟

في الحق إن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً خالصاً ، ولكنه مزيج من الذاتية والموضوعية معاً ، فالإنسان لا يستمتع بجمال شيء خلو من الجمال ، لأن الجمال ليس نشاطاً عقلياً خالصاً ، إنه لا يتوقف على العقل الذي يذوقه وحده ولا على الشيء الذي يحل فيه وحده ، إنه علاقة الإنسان الذي يذوقه بالشيء الذي يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فما هي الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال في مشاهد الطبيعة وروائع الفن وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كأنسجام الألوان وتلاؤم الأضواء وتناسق النصب ووزن القصيد أو نظم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد هو الوحدة Unity وهي المبدأ الضروري المقرر في الجمال ، وهي تبدو

في روائع الفن التي أنتجها العباقرة ، فتظهر في مسرحيات « شكسبير » وصور « ميشيل أنجلو » Michael Angelo وبتماثيل « فدياس » Phedias أو في الكاتدرائيات الأوربية الضخمة التي أنشئت إبان العصور الوسطى<sup>(١)</sup> .

### تذوق الجمال في علم النفس :

وقد تعرض علم النفس الحديث للبحث في تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض إلى أنه ذاتي نسبي مرجعه إلى ما يثيره الشيء في عقول الناس — من طريق تداعي للمعاني — من ذكريات وأفكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجي والنفسي الذي يحدثه في نفوسهم أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال إلى الذات .

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا التذوق موضوعي وليس ذاتياً ، إذ يتخذ للبعض نحو الأشياء الجميلة موقفاً ذهنياً نقدياً أكثر منه نفسياً انفعالياً . . .

نم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلاً الرأيين نصيبه من الصواب ، لأن الاتجاهات السالفة الذكر توجد فينا جميعاً وإن تفاوتت حظها من القوة واتضعف بتفاوت مزاجنا ونوع ما يمرض لنا والموامل العقلية التي اشتركت في تكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس في تذوقهم للجمال فرقاً درجة لا فرق نوع ؛ بل يذهب بيرت C. Burt أستاذ علم النفس بجامعة لندن إلى أننا إذا طرحنا الروابط والذكريات جانباً وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصي ومصلحة ذاتية ونفضنا يدنا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها ، بقي بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعاً يستند إليه تذوقهم للجمال ، بمعنى

(١) Cunningham p. 358-68 والإشارة في صلب الكلام إلى Knight's Philos. of

the Beautiful Part. II. p. 8

وكذلك : Langfield, The Aesthetic Attitude p. 108

أن يفقهوا متدينين أو همجاً وبالفن أو أطفالاً في التمييز بين الجميل والقبيح ، وإذا كان هناك خلاف في أحكام التمييز على الجمال كاختلاف الملحوظ في أحكام المنسكبين على مسائل الفلسفة والفضيلة ، فإن اختلاف بين الناس في مسائل الذوق أقل — بوجه عام — من اختلاف القائم بينهم بصدد المسائل التي تعتمد على المنطق البحت ، فاتفق الناس على الإعجاب بوصف جيد ورد في كتابة فرجيل أقرب من انتقاصه على صحة نظرية عن نظريات أرسطو . . . وهذا أكد « يرت » الاتجاه لموضوعي في تنوع الجمال مستنداً إلى تجاربه مستنداً على النتائج التي توصل إليها غيره من كبار المنسكبين (١) .

حسبنا ما أسلفنا من هذا الموضوع فإن العلم لم يقل فيه كلمة الأخيرة بمدى فكريتها أن ترجع أن الجمال ليس عفة عينية مستقلة عن العقل الذي يتذوقه ، ولا معنى عتياً خالصاً وإنما هو مزاج منهما معاً .

هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهي طبيعة الجمال ، وقد بقي أن نتعقب عليها بكلمة خاطفة من المشكلة الثانية ونعني بها طبيعة الإدراك الذي نسميه تقريباً أو تقديرًا للجمال .

تقرير الفهم :

حسبنا أن شير إلى أظهر مدرستين سجلتا هذه المشكلة ، أولاهما هي مدرسة النشيين Intellectualism or Rationalism وهي التي ترد تذوق الجمال إلى حكم عقلي يصدر عن شيء يصفه بالجمال ، وتوجب انخفاض روائع الفن إلى قواعد وقوانين (٢) .

(١) انظر 1938 C. Burr How the Mind Works كيب يعمل العقل ج ٢ ، ثم مرض الموسوي في كتابه « من وجهة النظر النفسية في دراسة الأدب ونقده » ص ٣٦ - ٤٥ (٢) انظر المراد بهذا المذهب خارج عالم الجمال في مطلع حديثنا من المذهب العقل في الفصل الثالث من الباب الثالث في هذا الكتاب ص ٢٦٧ وما بعدها

وثاني للدرستين تؤكد المنصر الماعاني أو الوجداني في تذوق الجمال وتنكر  
إمكان وضع قواعد للخلق الفني المبهري — هذه هي المدرسة الرومانسية  
أو الماعانية — Romanticism or Sentimentalism.

الحكم الجمالي في نظر المدرسة الأولى عقلي محض ، وهو لا يختلف عن سائر  
الأحكام الواقعية Factual التي تصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف إلى التقويم ،  
أما المدرسة الماعانية فإنها تهبط بقيمة المنصر العقلي في الحكم الجمالي — هذا إذا  
اعترفت بوجوده إلا أنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يسلم إلى قلب  
الأشياء الجميلة .

وكلا الرأيين السالفي الذكر على تطرف ، وقد يكون الأدنى إلى الصواب  
أن يقال إن الحكم الجمالي أو التمييز بين الجميل والمقبح ليس عقلياً خالصاً ولا وجدانياً  
محضاً ، وإنما هو مزاج من عقل ووجدان ، بل من الباحثين من يقول إننا إذا  
استعرضنا تاريخ الفن لاحظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائع الخالدة كانوا يمتازون  
بالقول الخصب الذراقة والمشاعر العميقة الحساسة ، ومن أصدق الشواهد على  
ذلك « ليوناردو دافنشي » + ١٥١٩ Leonardo da Vinci الذي أبدى  
تقوفا ملحوظاً في مجال العلم والفن معاً ، وغيره في الكثيرين من عباقرة الفن  
قد نجد توازناً واضحاً بين هبة الوجدان ونعمة العقل ، وبمقدار توافر هاتين الميزتين  
تكون العبقرية (١).

وقد يكون من العسير التسليم بهذا الرأي ، ولعل الأشيع — وهو الأرجح  
في ميزان الحكم فيما يلوح — أن يقال إن الحكم الجمالي وإن كان مزاجاً من العقل  
والوجدان معاً فإن عبقرية الفن وحالة الجنون على تشابه ملحوظ ، إذ تمتاز لحظة

(١) Cunningham op. cit, 364-6 (١) وقد نصح بالاطلاع على : Langfield في  
كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٣ - ٦ وكذلك : K. Oerdon, Aesthetics  
E. D. Puffer, Psychology of Beauty  
E. F. Carritt, The Theory of Beauty

الإبداع الفنى الذى يسمونه يقظة العبقرية بأنها تؤثر فى روح العبقرى تأثيراً يقرب من حالة الجنون أرى هو بالفعل حالة جنون ! ووجه الشبه بين العبقرى والجنون اتفاقهما فى الارتباك خاصة بالاحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آتاته ، وتركيز كل منهما انتباهه فى شيء واحد بالذات حتى ولو كان تافهاً فى نظر الآخرين ، وفى الخلو من هدوء الطبع وفى الإفراط فى التهييج والحساسية الناشئين عن الإرهاق للشاذ للحياة العصبية والحسية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان إلا فى اللحظة الحاضرة . . . وقد فسر شوپنهاور هذا التشابه بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة والنشاط العقلى الذى ينشأ عن تلك السيادة . . .<sup>(١)</sup>

وإلى مثل هذا الاتجاه — فى ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشمير » فى كتابه « سيكولوجية العباقرة » مستنداً فى ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نفتقد — إلى استقراء حياة العباقرة وبيان ما فى سلوكهم من وجوه للشذوذ والانحراف<sup>(٢)</sup> ، وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقرى وسلوك الجنون قاطعاً فى إقرار الظاهرة ، ولكنه أيسر السبل فيما يلوح .

ولكن بين الجنون والعبقرية حداً فاصلاً ، إن شذوذ الجنون فى تصرفه وتفكيره ينبوع من المنطق فى حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقرى فإنه ينبوع من المألوف عند معاصريه ، ولكن للمستقبل كفيل بفهم هذا الشذوذ وتقديره ، إن العبقرى يسبق على الدوام زمانه بأجهال . . .

بقى أن نقول كلمة نتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التى قيلت فى تفسيرها :

(١) انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : شوپنهاور ( طبعة ثانية من ١٠٢ - ٣ )

(٢) E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius, Engl. Trans. (٢) by R. B. Cattell

### مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين إلى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، وانتهت دراساتهم إلى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفي بالإشارة إلى أشيعها بين الناس وأدناها إلى عقولهم :

### نظرية الإلهام :

ردّ بعض فلاسفة الجدل مصدر العبقرية عند الفنان إلى الإلهام فيما يسميه الشعراء ، أو الكشف والإشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مُهَيَّأة لتلقّي الإلهام الذي يهبط على صاحبه بَمَقَّةٍ وبغير مقدمات تسلم إليه ، إن طبيعتهم مزودة بقدرة خارقة على الإبداع الفنى مرجعها إلى شمول مقاحي غير مسبوق بتفكير عقلي ولا اختبار تجريبي ولا أى عمل إرادى ، فالخلق الفنى عند دعاة هذه النظرية مرجعه إلى فطرة الفنان وما يعتر بها من حالات التجلي التى لا تسلم إليها دراسة عقلية أو تجارب حسية .

إذن فالفنان لا يعرف فى أكثر الحالات مصدر إلهامه ، يقول ستيفنسون مؤلف دكتور جيكل ومستر هيد إن العمل الخفى يقوم به مساعد غير منظور يُبْقِيهِ داخل حجرة عالية مغلقة ... يُنْجِزُ للمؤلف نصف عمله وهو مستغرق فى نومه ، وينجز الباقي أثناء يقظته ! ويزعم « جوتة » أنه كتب أحسن رواياته وهو فى غيبوبة تشبه حالات السبات الانقلى ( التجلول أثناء النوم ) Somnambulism ! ويصيح « فولتير » متعجباً — وهو فى المسرح يشهد تمثيل إحدى رواياته : أحقاً أنا الذى كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الإنجليزى « كولريدج » Coleridge إن سنة من النوم أخذته أثناء مطالعته للصباحية فما أغاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المعروفة Kubla Khan حتى بلغ بيتها الرابع والخمسين ثم خمدت نار الإلهام

فتركها نافسة ولم يعد إليها أبداً ! ويصرح ابن سينا بأن الكثير من وجوه  
الشاكل قد تكشفت له أثناء منامه ؛ وإلى مثل هذا ذهب الشاعر المصمري  
عبدون ماسفيلد الذي زعم أنه رأى في منامه قصيدته « المرأة تقسم » منقوشة  
بمحروف بارزة على صفحة من المعدن ، فكان عله بعد اليقظة مقصوراً على نسخها !  
واعترف « جاكوب بروم » أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخل  
من إرادته ، إنه لا يدري ماذا يجب أن يكتب ، فإن كتب جاءت كتاباته من  
وحى إلهام روحي ... وقد اندمع « موزار » الزمار الساحر أثناء ليله البلياردو ...  
إلى آخر ما يرويّه القناوين في هذا الصدد مما ذكرت بعضه المصادر التي أشرنا إليها.

### تسمية الأعرض

ونتيجة لهذا مذهب « فرويد » S. Freud ١٩٣٩ + وطرحته في تفسير  
الخطى هي زرع إلى مكتشفاته اللاوعي unconscious إذ يقولون إن في  
الإنسان رغبات قهرية رهيبة حاجية ورغبات عسية تنافى مع آداب المجتمع  
وتقاليده ، ويعتقد أنه « ومن أجل هذا تقوم مكتشفاته لحفاها عن أعين الناس ،  
وتقوم عنادنا وآدابنا الاجتماعية بدور الرقيب الذي يحول دون ظهور هذه  
المكتشفات المكبوتة في اللاشعور ، والتي تتردى في الأغلب والأعم إلى التفرقة  
الجنسية ، وهي تسبب عقداً قهرياً في الوعي انفعالات تظهر في أحلام اليقظة والنوم ،  
ويبدو في اضطرابات عصبية أو تظهر في إنتاج فني ، وهكذا يصعب الخلق الفني  
عند هذه المدرسة مجرد رمز لمكونات مكتوبة في اللاوعي ، به يقامى الإنسان  
فيظهر مشاهير الجنسية بعد أن أخفى حقيقةتها عن الناس وأبداءها في صور مشروعة  
في أحاسيسهم ، وبهذا تصبح آثار الفنان منفذاً لرغباته الجنسية المكبوتة ؛ وقد طبق  
فرويد نظريته على الفنان ليوناردو دافنشي السالف الذكر <sup>(١)</sup> .

(١) انظر كتابه : S. Freud, Leonardo da Vinci, Eng. Trans. by Brit 1932

هذا الاتجاه في رد المطلق الفني عند العبارة من أهل إلى الإلهام الخلقى  
أو مكونات الملامح آثار ضيق علماء الاجتماع وجملة علماء النفس على السواء :

### الإلهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعى فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية تفصل  
بشعور الفنان أو عقله أو مكونات الملامح عنده ، لأن الفن عند الاجتماعيين  
يتمى وليس فرديا ، إنه يمثل نزعات الناس في مجتمع يعيش تحت ضغط عرف وعقائد  
وتقاليد ، ويهدف إلى خدمة هذا المجتمع الذى يعيش الفنان في ظله ويتأثر به في  
إنتاجه ولا يملك إلا التعبير عن مثل ضلها بضمها له مجتمعه ا

وقد كان « تين » Taine أول من قام بدراسة جادة في « فلسفة الفن »  
ووضع مذهباً طبيعياً اجتماعياً ودرس الفن على نمط دراسة العالم الطبيعى للنباتات ،  
فاهتم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو  
الأدبى moral temperature وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة  
المعنوية والعقلية العامة في عصر ما ، فكان يكتب عن الفن من خلال نظرية  
لتاريخ الحضارة الإنسانية ، محدداً العوامل التى أثرت في اتجاهات الإنتاج الفنى  
خلال المصور ، وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافى والاجتماعى معاً ، فالفنان يصور  
مناظر الطبيعة التى تحوطه ، ويمر من روح العصر الذى يعيش فيه حتى تبدو  
في آثاره روح الحضارة التى يعاصرها والتقاليد التى تحكمه ... وبهذا تفسر  
عقيدة الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التى تعيش في ظل المجتمع  
وتخضع لمناهج البحث التجريبية والتاريخية<sup>(١)</sup> . وتابعه في هذا الاتجاه « دوركايم »  
+ E. Durkheim ١٩١٧ ومدرسته الاجتماعية .



## الإلهام عند علماء النفس :

أما جبهة علماء النفس فقد فسروا الإلهام باعتباره ظاهرة فردية لا جمعية كما ظنه الاجتماعيون ، والإلهام عندهم يصدر من الفرد ولا يظهر في تربة إلا متى تهيأت له ، فانبثاق وره يسبقه تحضير عقلي وعاطفي يؤذن بمجيئه ، والإلهامات الخفية التي تحدث عنها الشعراء والفنانون الذين أسفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوجيا متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهم وتأملاتهم في المشكلة التي تشغل أذهانهم .

من هنا قيل إن تعميل الإلهام تعميلا علميا يقتضى معرفة فترة التحضير التي تسبقه ، وقد برزت إشباع الذهن بما يدور حول مشكلة إلى أعوام طويلة نسبى نور الإلهام ، فيقال إن لويس Lowes قد تمكن من أن يفتق آثار قصيدة كولريدج السالفة الذكر إلى خمس وعشرين عاماً سبقت كتابتها باستقصائه قراءات كولريدج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الإلهام أثناء النوم أو عقب الراحة والكمون ، لأن الراحة وتلاشي الانتباه يساهمان الإنسان على مواصلة تفكيره من غير عائق ، ومن هنا رجعت الدراسات السيكلوجية أن الإلهام ينبثق نوره بعد فترة تمحييل وإشباع — قد تطول — نلها فترة راحة أو كمون ، ولا مصادفة في الأمر ، فإن الإنسان هو الذى يهيئ ظروف المصادفة وليست المصادفة هي التي تهيئ له إلهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس<sup>(١)</sup> لعملية انطلاق العبقرى فى العلم والفن عموماً ، فردها إلى أربع مراحل أولها فترة الإعداد preparation وفيها يمرض المفكر أو الفنان للدراسة مشكلته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريغ

incubation وفيها يخضع التفكير الشعوري الواعي ، هي فترة ركود وراحة ، وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » مقترنة بأحداث سيكولوجية وتسمى بالكشف — في لغة الصوفية — Illumination ، ورابعها مرحلة التحقيق verification وتكون في مجال التفكير العلمي .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريغ ضرورية لانهاء المرحلة الكشف ، وهو يتحدث عن كثير من العبارة الذين تكشفت هبقرتهم عن آثار راحة بعد فترة ركود وتكاسل وراحة ، ولكن هذه الفترة كانت مسبقة للاحالة بتفكير جدي عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعيا شاعرا في فترة الإعداد ، ثم تنتقل المشكلة في فترة الركود إلى مجال اللاشعور وعندئذ يتكفل اللاشعور بإيجاد الحل السعيد .

وهذا الرأي شبيه برأي أفلاطون من حيث إن الإنتاج المبهري يحى بعد التفكير العميق الذي يعقبه ما يشبه الكشف الصوفي ، أن التفكير يفضى إليه ، ولكن هذا الإنتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون يرى أن هذا النوع من الإدراك مسبق بدراسة طويلة وبحث عميق ينبثق بعدها في النفس نور كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أي أن هذا الإدراك أشبه ما يكون بالإلهام أو وميض يخالف كل الخالفة العمليات المنطقية والرياضية التي تقترن بالتفكير والدراسة اللذين يسبقان في المادة هذا الإلهام المفاجئ<sup>(١)</sup> .

والغريب أن الذكاء لا يقتسم أن يترن بالعبقرية ، إن العبقرية قدرة على الخلق والإبداع ، أدواتها العقل — في الخلق العلمي — أو الخيال — في الخلق الفني — أما الذكاء فهو — في أشيع تعريفاته المعتمدة — للقدرة على التخلص

(١) انظر Joad, *Onide to Philosophy*, 1936 من ٢٢٩ - ٢٢٠ و ٢٢٨

وقارن كذلك كتاب مبادئ علم النفس العام من ٢٤٣ وما بعدها .

السريع من المآزق<sup>(١)</sup> ، وقد أثبت الاستقراء أن الكثيرين من المبالغة على  
ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وإن كانوا قد أوتوا هبة القدرة على التخلق  
كاملة غير منقوصة ... !

### فتيقب :

حسبنا هذا في تفسير الفاعلين لصدور البشرية النفسية ، ويكفي أن نقول  
في التفسير علينا أن ننظر إلى المسألة من زاوية واحدة خلال بين ، وادى  
منه إلى الشراب أن يقال إن الإلهام صيغة التي بواعث بعضها فردى يتصل  
بالإعداد العقلية والباطنية واللاشعورية ، الباقى ظاهرة ، وبعضها لآخر اجتماعي  
منحصر إلى الاجتماع بما فيه من أفكار وتعلم زادات ومقتضيات وغير هذا من  
عناصر الحقيقة التي تسرد ، وهذه البواعث يتفاعل بعضها مع البعض الآخر  
نفسية ، ولأية من ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالإلهام .

ولما أكن شيئاً عن أمثلة الفاعلين في فهمهم لطبيعة الجدل ومقاييس  
توجيه ، ومصدر البهقرية النفسية وما قبل في تفسيرها ، ولكن للجمال علماء يبالغ  
في بحث في مشاكل ، فاعلم من الليند أن سرور له بكلمة تاريخية موجزة تزيد  
موضوعنا وضوحاً :

(١) بل قيل إن اللاكاه يمثل في قدرة صاحبه على التكيف مع المواقف التي تواجهه  
واستغلالها لصالحه ، ومن ثم يقرن اللاكاه بالإنانية !

## (ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديماً وحديثاً - أظهر مذاهب المحدثين في الجمال : المذهب المثالي -  
المذهب الطبيعي - المذهب الرومانتي - المذهب للرمزي ،

### من تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالي سيكولوجياً وتاريخياً واجتماعياً ومبتاعين قديماً - فيما يقول بعض الباحثين<sup>(١)</sup> ؛ وقيل إنه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال التي تعبر عن الذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره<sup>(٢)</sup> ، وبهذا تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والتبجح ورسم قواعد بمتضاها يتحقق الجمال في الآثار الفنية .

وما عن شك في أن الجمال قد أثار انتتان العاص من قديم الزمان ، وأن الإنسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يُفلسف موضوعها ، ثم عرض للبحث فيها بالنظر لتعقّل وعناجه فكانت فلسفة الجمال ، واسطنع المناهج التجريبية في دراستها فكان علم الجمال التجريبي الذي انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغي أن يكون ، إلى البحث الراقى فيه كما هو كائن بالفعل ، فلنعرض لتأريخ البحث الجمالي في إيجاز :

لعل البحث في الجمال لمعرفة حقيقة وشروطه وقوانينه كان مرجع الفضل فيه إلى اليونان ، وإن كانوا قد خلطوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة ، وقد عني أفلاطون + ٣٤٨ ق . م Plato وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بفحوى الحكم الوجداني من جمال وجلال ؛ واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق . م .

(١) W. Jerusalem, op. cit p. 198-9

(٢) Külpe, op. cit, p. 81-2.

Aristotle بوضع نظرية في طبيعة الفن ، وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند إلى مناهج تجريبية في دراسات الأسكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة المصور الوسطى والكثير من مذاهب المحدثين في هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية فيتمون بوضع مثل عليا للخواص الفنى ويسلمون بفروض عامة عن دلالة الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألماني « كريستين ولف » C. Wolff ١٧٥٤ + قد قسم قوى الإدراك إلى عليا علمها المنطق الذى يشهد مثاله الأعلى في الحق ، وقوى إدراك دنيا — وهى الحس — لم يذكر لها علما يعالجها ، فذكر تلميذه « بوجارتن » A. G. Baumgarten ١٧٦٢ « علم الجمال » مقابلا لعلم المنطق ومعبراً عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل كمال المعرفة العقلية ، وكان « بوجارتن » أول من استخدم علم الجمال Aesthetics بمعنى فلسفة الجميل ، وقد تابعه في العمل على استقلال علم الجمال تلميذه « ماير » G.F. Meier وغيره من المحدثين .

وما تقدمت الدراسات السيكولوجية في ذلك الوقت وأشارت إلى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من الوجوه ، وأن موضوعه هو هذا الوجدان من قوى النفس .

وشهد هذا القرن ( الثامن عشر في إنجلترا ) تقدماً ملحوظاً في البحث الفلسفي في الجمال ، وأظهر من ساهموا في هذا التقدم في إنجلترا « شافسبري » ١٧١٣ Shaftesbury بفلسفته الجمالية في الأخلاق على ما أثرنا ، من قبل ، وفي اسكتلند « بيرك » Burke و « هوم » Home بأبحاثهما السيكولوجية في الجمال ، وفي ألمانيا — هذا من ذكرنا — « كانط » Kant ١٨٠٤ الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لعلم الجمال في عصوره العلمية ، حيث في التفريق بين نظريات السابقين له وانتهى إلى جعل موضوع علم الجمال شاملاً لميدانين متميزين أولهما :

وضع نظرية في الجمال والجلال Sublimity ، وثانيهما : البحث في طبيعة الفن والمناهج التي تتبع في تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظري في البحث يسود فلسفة الجمال بعد « كانت » ، وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذي يبدأ بالقضايا السككية لا برهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيجل » + ١٨٣١ W. Hegel وأتباعه من أمثال « ويس » H. Weiss « وفشر » F.T. Vischer وعند « جون هربرت » + ١٨٤١ J.F. Herbart الذي يعتبر عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وإن كان قد أدمج الأحكام الأخلاقية في الأحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة إدراك للقيم ووصفها ، وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التي تقوم في الآثار الفنية ، وتثير فينا للشعور بالجمال ، وحدد النبل العليا التي تصدر بمقتضاها الأحكام التي تقرر الجمال أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيمرمان » R. Zimmermann الذي اهتم بتحديد المثل العليا للكمال — وهي التي أغفلها هربرت في فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانسية Romanicism — التي سنعرض لتحديث عنها بعد قليل — على يد شيلنج + ١٨٥٤ F.W. Schelling و « شليجيل » + ١٨٢٩ Fr. Schlegel و « شوبنهاور » + ١٨٦٠ A. Schopenhauer الذين اهتموا وغاثوا في تقدير الجمال والفن ، فبرى أولهم في الطبيعة وكل كائناتها مظاهراً من مظاهر الفن ، وتستبد البطولة أو العبقرية بثانيتهم وتظهر آثارها في الإبداع الفني المنحدر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسعى ما يحظى به الإنسان في حياته . . . الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت إلى تحويل علم الجمال الفيلسفي

إلى علم ونسب، بمطلع مناهج العلوم الطبيعية التجريبية الخاصة ، يطبقها على  
الأحكام التي تصدرها على شعورنا بالذلة بل على الفنون ذاتها وعلى الجمهور الذي  
يُبدل في إنتاج الآثار الفنية للمبدعة ، وقد كان « تين » + ١٨٩٣ H. Taine  
في كتابه « فلسفة الفن » Philosophie de l'art أصدق مثل لذلك — وقد  
عرفنا شيئاً عن مذهبه فيما سلف —

ومن كبار المعادين إلى هذا الاتجاه « جرانت ألين » + ١٨٨٤ Grant Allen  
— في دراسته في علم الجمال النفسيولوجي — وكذلك « جيرث » George Hirth  
وقد حاول أن يكشف عن العوامل النفسية والبيولوجية التي ساعدت على  
إنتاج الفن الرائع — ولا سيما في مجال الفن التشجيمي Plastic art ثم « فخر »  
بلد + ١٨٨٧ G. T. Fischer الذي أشتم بدراسة لدورات الحسية التي تثير في النفس  
الشعور انلاذ أو التألم ، وodal في مجال على ضرورة استخدام المنهج التجريبي  
في علم الجمال (١).

هذه كفة مجتهد سوجزة عن بعض معالم البحث في تاريخ الجمال نقب عليها  
بإشارة خاطفة إلى بعض مذاهب المحدثين في الجمال :

أشهر صراعات المحدثين في علم الجمال :

قبل الحديث عن أشهر مذاهب المحدثين في الجمال نعهد بالإشارة إلى أن علم  
الجمال التجريبي يبدو على صورتين : ميساري أو فني ، ووصفي أو تحليلي ، وأما  
أولها فوظيفته أن يضع قواعد للفنان ومقاييس للناقد ، إنه يصور ما ينبغي أن  
يكون عليه الفنان للباع في إنتاجه الفني ، وما ينبغي أن يكون عليه الناقد المختار

(١) في تاريخ البحث في الجمال أطر Külpe, op. cit., ch. X. p. 81 ff. وKülpe  
من ٢٠٠ وما بعدها وقارن : (1947) Max Schoen & others, Introduction to  
Philosophy في الشطر الثالث في أصوله الأربعة الأولى التي أودعت علم الجمال عند القدماء  
ومعكرى المصور الوسطى ثم من ٥٠٥ - ٥٩٠ من تاريخه عند المحدثين .

في فهمه للآثار الفنية وتذوقه لألوان الجمال وتمييزه بين الجميل والابح ، هل أن  
للمعارية عند هؤلاء التجريبيين من العلماء تختلف عنها عند للفلاسفة المطابقين ،  
لأن معيارية الجمال — كعلم تجريبي — تجعل التواعد التي توضع ملزمة بزمان  
الفنان — أو الناقد — ومكانه وظروفه وأحواله ، أما معيارية الجمال كعلم فلسفي  
فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تنحصر في الزمان والمكان وتحرر من ضابط  
الظروف والأحوال ومن ثم تكون صادقة مطلقاً .

وعلم الجمال المعيارى — على النحو التجريبي الذي أسلفناه — لا يهتم كثيراً  
بدراسة المشاكل الرئيسية في الجمال لمعرفة مبادئها وأصولها ، لأن هذا النوع من  
البحث من شأن الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية — ولا يماثل البحث في الأسباب  
والبواعث التي تمكن الفنان من إنتاجه الفني .

أما علم الجمال الوصفي أو التحليلي فإنه يحاول أن يكشف عن هذه المبادئ  
والبواعث في حدود مناهجه ، رغبة في معرفة الظروف التي تلهم الفنان حين يبدع  
آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى إلى تفسير الطريقة التي بها تؤثر هذه  
الآثار الفنية في المجتمع ، وعن هذا نرى أن مجال البحث في علم الجمال الوصفي هو  
عقل الفنان من حيث النزوع إلى معرفة التأثيرات التي تؤثر فيه والأذواق التي تميز  
عصره ، وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأمر إلى علم نفس وتاريخ ، وباتخاذ  
مناهج للبحث السيكولوجي والبحث التاريخي يتيسر لنا أن نفهم آثار الفن  
فهماً دقيقاً مقنعاً<sup>(١)</sup> .

أما المذاهب التي عرفت في الجمال عند المحدثين فأظهرها :

المذهب المثالي : idealism :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أشهر صور المثالية في الفلسفة ( نظرية المعرفة )



والأخلاق<sup>(١)</sup> ونضيف الآن أنها تطلق في الفن ويراد بها اتجاه الفنان إلى التعبير عما ينبغي أن يكون ، مع تأكيد وجداناته وعواطفه في آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلاً حرفياً ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشري إلى آفاق عليا فيتجنب الواقع الكريه الأليم ليصور الجمال الذي يدفع إلى السمو ، ويقتضي هذا المذهب استبعاد كل خسيس منكسر أو مهتذل من مجال التعبير الفني .

### المذهب الطبيعي<sup>(٢)</sup> : Naturalism

وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعي في علم الجمال ، وهو مذهب الذين يزعمون أن الطبيعة ( وحدها ) هي المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرعيب تنحصر مهمة الفنان في أن يلاحظ الطبيعة عن كثب ويسجل

(١) انظر ص ٢٥٥ - ٢٥٦ من هذا الكتاب .

(٢) ويطلق المذهب الطبيعي في الفلسفة ( لا في علم الجمال ) ويراد به الاعتقاد بأن لعالم لا يحتاج إلى حلة دائمة للطبيعة أو تدبير خارق للمادة ، ولكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويقود نفسه ، وليس لعالم غاية يهدف إليها ، والحياة الإنسانية - للفيزيائية والعقلية والخلقية والروحية - حادثة طبيعية عادية تمرى من كل وجوهها لعمليات الطبيعة المادية ، وانتمى الأخلاقية يمكن تبريرها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للاستجاء إلى قوة فائقة للطبيعة ومن خير توقيع لخزائن أو أقدار خارقة للمادة .

ويطلق المذهب الطبيعي أيضاً في فلسفة الأخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الأعمال الخلقية أن يحيا الإنسان وفقاً للطبيعة ، ومن ثم لا يكبح شهواته وأهوائه فيما ظن بعض الطبيعيين ، أو يحل تصرفاته تجري وفقاً للعقل - على اعتبار أن الطبيعة معناه العمل فيما ظن الروافية ، أو يرد الإنسان إلى الطسعة ويهجر المدنية المصطنعة التي تبدو في آثار العقل من علم وفن وفلسفة فيما ذهب « جاك جاك روسو » أو يحقق الإنسان رغباته ويشبع شهواته من خير هائق ويؤكد ذاته ويسخر من التضحية وغيرها من الفضائل التي أقرتها الأديان والأخلاق التقليدية وبذلك يمهّد الطريق لوجود « السوبرمان » - كما صن « نيتشه » F. Nietzsche . أما ما يراد بالمذهب الطبيعي في الفن والآداب فقد أشرنا إليه عند حديثنا عن التوسيد بين الجمال والخير ( ص ٢١١ وما بعدها ) وعرفنا شذوذاً من مؤلف إميل زولا من الأدب المكشوف ( في الفصل الأول من الباب الرابع ) - ويراد بالمذهب الطبيعي في الدين استعمال القول بالخرافات والمعجزات وإرجاع حقائق الدين إلى فعل للعوامل الطبيعية وقوانينها ، أو إلى تأثير الله مؤجداً مع النظام الطبيعي للعالم ، أما المذهب الطبيعي في علم الجمال فهو ما نعرضه الآن في صلب الكلام .

بينه للادية في وضوح ، ومذهب الطبيعيين في الفن — كذهب الطبيعيين في الفلسفة — يوجب على الفنان إغفال كل حقيقة خفية «hidden» واستبعاد «الماهية» أو الجوهر الخفى essence من حساب ، ويفرض عليه أن يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف إلى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصورة المثالية التي يتجاوز أصحابها الواقع إلى الكمال الذي يتوهمونه ، ومن اللال — في عُرف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاماً تقويمية انتقداً منه بأن الطبيعة ناقصة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها إلى الكمال ، وهو يخطئ أودح الخطأ إذا أخذ يتخير من مشاهد الطبيعة ما يظن أنه يثير للشهور بالجمال إن مهمته لا تتجاوز تشريح البيئة التي تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضروري أن نميز بين المذهب الطبيعي والمذهب الرومانتي في الفن ، (أو الابتداعي فيما يسميه البعض) Romanticism فالرومانتيّة تؤكد شعور الفنان بصفات الأشياء وحواسها ، والفنان أصلاً معنيٌّ بالتجارب التي تُفرض إليها الطبيعة ، بينما يؤكد المذهب الطبيعي ما في الأشياء من خصائص موضوعية لم تصدر من ذات الفنان ، ومن هنا أوجب المذهب الرومانتي تدخل الفنان في الطبيعة بينما أوجب المذهب الطبيعي الحد من هذا التدخل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعي عادة على معتقدات مدرسة من الواقعيين ظهرت أشبه ما تكون بمدرسة الوضعيين ، وتزعمها «فلوير» + ١٨٨٠ G. Flaubert و «إميل زولا» + ١٩٠٢ E. Zola و «مويستان» + ١٨٩٣ Maupassant ويميز المذهب قول زولا<sup>(١)</sup> : «إن المذهب الطبيعي منهج علمي مُطبَّق على الآداب» ويعتقد زولا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع في الطبيعة ويفسره ،

(١) في كتابه Le Roman Expérimental ثم Les Romanciers Naturalistes وانظر ص ١١٢ وما بعدها في الفصل الأول من الباب الرابع في هذا الكتاب .  
(٢٦ - أسس)

إذ ينبغي أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنان هذه الغاية إلا بدراسة تحليلية للتخلق والخواص والسمات .

ويرى أتباع المذهب الطبيعي أن جميع الأحكام التي تصدرها بحيرة الأفعال وشرتها مجرد اصطلاح تمارف عليه الناس وليس له أساس في طبيعة الأشياء ، ومن ثم وجب أن يلتصق الفن فهم الأشياء دون أن يتجاوز هذا إلى الامتداح والثناء أو القنص والذم ، إن السرك الإنساني يظهر من مظاهرها البينة ، وواجب التخصص أن يمرض هذا المظهر في تفصيل وإسهاب من غير أن يحاول التماسي به ومحارلة نكته ما يفرحه نفعا فيه ، ومن غير أن يفترض قوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبيحا .

#### مقترح المصروحاتي Romanticism :

أما المذهب الرومانتي الذي أسلفنا الإشارة إليه فيطأ في علم الجبال وفي الفن على حركة ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الماضي وكان من أشهر دعاةها « نوقاليس » + ١٨٠٢ F. Novalis والأخا حيتوم شبل و « فريدريك شبل » (١) Schlegel و « وشتر » + ١٨٢٥ P. Richter في ألمانيا ، و « جان جاك روسو » + ١٧٧٨ Rousseau و « شاتوبريان » + ١٨٤٨ F. Chateaubriand و « فكتور هوجو » + ١٨٨٥ V. Hugo و « لامارتين » + ١٨٥١ F. Lamartine في فرنسا ؛ و « بليك » + ١٨٢٧ Blake و « شيلي » + ١٨٥١ P. Shelley و « كابران » + ١٨٤٤ G. Byron في إنجلترا .

والرومانتي تشبه أن تكون انجاسا عاما نحو الفن ووظيفته ، وتفسيرا للخير والبال وأويا للاعياة ، وعابها ليست « دعة جديدة لأسها - بهذا الوضع - كانت على الامام قاعة موبودة بحيث . تمدر دغا إلى عصر معين ، وجوهر الرومانتي يقوم

في الاستغراق في الطبيعة ومحاولة إدراك ظواهرها على نحو مباشر، مربع بسيط، ومن ثم يعتبر أتباعها كل القواعد والمفاهيم ونصائح العرف والآداب خطأً اصطفاة وعوائق تحول دون إدراك الطبيعة وظواهرها ولتتمتع بها والتعبير عنها، ومن هنا كانت كراهيتهم للانهاكية (الكلاسيكية) Classicism وهم يكبرون من شأن الصدق في التعبير Sincerity والتفانية والهوى، ويمقدار مخاللاتهم في تقدير الوجدان والخيال والماطقة كان استحقاقهم بالقل ومنطقه، فهمة الفن عندهم تقوم في الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة المشاعر والوجدانات التي تثيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها في أمانة ودقة من غير أدنى محارة لتجريد الماني الكلية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع إلى تكميلها والتسامي بها كما يقوم المثاليون، إن الرومانسية تطالب معتقديها من الفنانين بأن يشعروا في حرية وعمق، وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت فني أو ضغط اجتماعي أو قهر خلقي، إنها تلتصق في آثار الفن وروائه مؤثراً ينبه الخيال ويثير الوجدان كنقطة بدء لعمل الحر وليس كخضوع للتأمل والتفكير.

والرومانسية تنفرد شيئاً تلتقي كلها عند كراهية القيود التي تفرضها على الفنان سلطة ما، والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة، والاعتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية في الأشياء يحتل مكان الصدارة في التعبير الفني<sup>(١)</sup>.

#### الذهب الرمزي Symbolism :

ونشأت اتجاهات يهدف بعضها إلى إدماج المذهب المثالي في المذهب العائلي،

(١) قارن : Jerusalem, op. cit, p. 209-10 وكذلك : D. Runes, p. 137, 205-6  
A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas ; & 272-3.

وظهر المذهب الرمزي Symbolism في التصوير والشعر وحاول أتباعه أن يتجاوزوا التعبير عما هو كأن إلى إخفاء الفصوص على الآثار الفنية وعرض القيم الروحية من خلال الرموز الخردة ، وقد ازدهر المذهب الرمزي في أواخر القرن التاسع عشر كرجع للمغالاة في تقدير الطبيعيين لجمال الطبيعة .

• بناه هذا إشارة خاطفة إلى أظهر المذاهب الحديثة في الجمال والفن عسى أن يكون الحديث عنها مع إيجازه قد أضاء بعض المناطق الغامضة في علم الجمال .

## مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصاحب الكلام يمكن  
الاطلاع على ما يلي من مصادر :

- Bosanquet, B., Three Lectures on Aesthetics  
Reid, L.A., A Study in Aesthetics  
Ogilby & Kuhn, History of Aesthetics  
Ogden, C.K. & Richards, T.A., Foundations of Aesthetics  
Gilbert, K.E. Studies in Recent Aesthetics  
Gordon, K., Aesthetics  
Parker, De Witt H., (1) Principles of Aesthetics 1946  
(2) Aesthetics (in : 20th Century  
Philos., 1947)  
Barritt, E. F., (1) An Introduction to Aesthetics, (Hutcheson's  
University Library)  
(2) What is beauty, 1932  
(3) (ed.) Philosophes of Beauty from Socrates  
to R. Bridges  
Puffer, E., The Psychology of Beauty, 1905  
Alexander, S., Beauty & other Forms of Value  
Burke, The Sublime & Beautiful  
M' Vicar, The Philosophy of the Beautiful  
Ducass, C.J. The Philos. of Art  
Collingwood, R G., (1) Outline of Philosophy of Art  
(2) Principles of Art  
Honey, Science & Creative Arts  
Santayana, G., The Sense of Beauty, 1890  
Cousin, V., Du Vraie, du Beau, du Bien  
Danieron, Cours de Aesthetique  
Delacroix, H., Psychologie de L'Art 1947

- Rusu, L., Essai Sur la Création Artistique 1935  
Taine. H., Philosophie de l'Art  
Lolo, ch., L'Art et la Morale.  
Slace, W.T., The Meaning of beauty, 1929  
Langfield, S. H., The Aesthetic Attitude, 1920  
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933

# الباب الخامس

## الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : علم الكلام

الفصل الثالث : التعريف الإسلامي





# الباب الخامس

## الفلسفة الإسلامية

مهدنا في الباب الأول من هذا الكتاب بالحديث عن الفلسفة نشأةً وتعريفًا وموضوعًا وغرضًا ومنهجًا ، وعقبنا في الأبواب الثلاثة التالية بدراسة المشاكل الرئيسية الثلاث التي تؤلف موضوع الفلسفة التقليدية — فيما أشرنا من قبل — ونعني بها : (الأنطولوجيا) أو مبحث الوجود و (الإپستمولوجيا) أو نظرية المعرفة و (الأكسيولوجيا) أو مبحث القيم ، فانهى بهذا حديثنا عن « أسس الفلسفة » .

وقد كان من الممكن أن ينتهى بهذا كتابنا لو كان يصدر في بلد غير مصر ، أما والكتاب يصدر في مصر ويكتبه مؤلف مصري فقد اقتضى الأمر أن نختتم هذه الدراسة بباب نعقده عن الفلسفة في الإسلام ، يتشعب فيه الحديث إلى ثلاثة فصول ، تتناول في أولها الفلسفة الإسلامية مجالا وغرضًا ، ونعرض في ثانيها علم الكلام وندرس في ثالثها التصوف الإسلامى ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان في نطاق الفلسفة الإسلامية .



# الفصل الأول

## مجال الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية - مأخذها عند بعض المستشرقين ومناقشتها -  
غاية للفلسفة الإعلامية

### مجال الفلسفة الإسلامية :

تُطلق الفلسفة الإسلامية على تراث الإسلام من فلسفة المشائين ممتزجة بالآفلاطونية المحدثة ، وقد يراد بها معنى أعم من هذا وأوسع ، إذ يشمل إلى جانب هذا تراث المسلمين في مجال اعتبره المستشرقون معقد طرافة وابتكار ، ذلك هو مجال التصوف وعلم الكلام ، فلنشرع في الحديث عن معناها الضيق ثم نعقب بالحديث عن معناها الواسع :

عرضي فلسفة الإسلام لتعريف الفلسفة وتحديد مجالها وبيان الغرض منها على نحو ما فعل فلاسفة الغرب قدماء ومحدثون ، واختلقت بينهم وجهات النظر في هذه المجالات اختلافًا لنا الآن بصدد استقصائه ، وحسبنا أن نعرض أشيع آرائهم في هذا الصدد ونناقشها تمشيًا مع منهجنا الذي اصطفاهنا في معالجة هذا الكتاب .

أما للكندى المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م فقد عبّر عن الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابي » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ( ٩٥٠ م ) في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال إنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وفترتها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) في رسائله التسع في الحكمة والطبيعيات إلى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الوجودات على ما هي عليه على قدر الطاقة البشرية ، أي التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق المظار العقلي ، وفرع الفلاسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور العملية التي لنا أن نعملها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية إلى حكمة مدنية تمرض لما ينبغي أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان وبقاء النوع الإنساني وحكمة منزلية تتناول ما ينبغي أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنظيم به الصلحة المنزلية ، وحكمة خلقية تهدف إلى معرفة الفضائل وكيفية مزاواتها والذائل وكيفية انتفاها ، وتستفاد هذه الحكمة العملية بقروها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت قوانينها وتطبيقاتها على الجزئيات إنما تعرف بالمظار العقلي .

أما الحكمة النظرية عند فتنفرع إلى حكمة طبيعية تتلاقى بما في الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الدهن عن التغير وإن كان وجوده مخالفاً للتغير وحكمة تنصب على ما وجوده مستثنى عن مخالطة التغير ، وإن خاضها قبل العرض لا أن ذاتها مُتَفَتِّرة في تحقيق الوجود إليها وهذه هي الفلسفة الأولى ( ما بعد الطبيعية أو الميتافيزيقيا ) والفلسفة الإلهية جزء منها — ويراد بها معرفة الربوبية .

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالاستكمال إنما يكون بالمظار العقلي على سبيل الحجة . ورأى ابن سينا أن العلوم الحكيمة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الأمم والأديان ، وبهذا تختلف عن العلوم التي « لا يصلح أن تجري أحكامها الدهز آله » بل تجري في فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يتغير الناس إليها برهة من الدهر ... الخ .

وذهب ابن سينا في منطق المشرقيين إلى أن العلم النظري يشمل العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي ، وأن العلم العدلي يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة ( تدبير المدينة ) وعلم التشريع والتدبير<sup>(١)</sup> .

ومرح « الفارابي » بأن الفلسفة على الحقيقة هي التمسك الإلهي ، والحكمة « معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ... » وجرى ابن سينا في هذا التيار فاعتبر العلم الإلهي أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فهو « العلم بأول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور على المعلوم وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أي اليقين بأفضل معلوم — أي بالله تعالى ، وبالأشياء من بعده وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً المعرفة بالله » .

وردد ابن رشد — في الغرب الإسلامي — رأي أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الوجود بما هو موجود .

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابي كانا أكبر من صرف تدريج الإسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كانا النبع الذي استقى منه من جاء بعدهما عن عرضوا تعريف الفلسفة وتعميد فروعها ، فلا موجب للإقاصه في هذا الصدد<sup>(٢)</sup> .

ولعل القارى قد أدرك أن تعريف الفلسفة على النحو الذي أسلفناه قد انحدر إلى فلاسفة الإسلام عن اليونان ، ولعل فيما أسلفناه في الباب الأول ما يسي عن

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين نشر المكتبة السلفية طبعة ١٩١٠ ص ٦ - ٨ .

(٢) انظر الفارابي . الجمع بين رأي الحكيمون — ولاين سينا : الدجاء — ولاين رشد : ما بعد الطبيعة ... والنظر في موقف فلاسفة المسلمين من تعهد معنى الفلسفة كتاب أسعدنا المنصور له . مصنف عبد الرزاق « تعهد لتدريج الفلسفة الإسلامية » ( ١٩٤٤ ) ص ٤٨ - ٦٩ .

الإفاضة ، بل إن تعريف الفلسفة بأنها البحث في الموجودات بما هي موجودات ، وتقسيمها إلى نظرية وعملية بفروعها الثلاثة المذكور مأخوذ عن أرسطو<sup>(١)</sup> .

وكان أرسطو قد اعتبر العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأن الأولى تهدف إلى العلم ولا تستخدم أداة لتحقيق غايت ، وأشرف العلوم النظرية عنده هي الفلسفة الأولى على ما أشرنا من قبل ، وهي هذا مجرى جمهرة فلاسفة الإسلام . وقد أشرنا في الفصل الذي عتدناه على المناطق إلى أن أرسطو اعتبر المنطق آلة أو أداة للعلوم (Organum) وأن الرواقية اعتبروه جزءاً منها ، وعرفنا كيف آثر جمهرة مفكرى الإسلام رأى أرسطو وإن صل بعضهم إلى رأى الرواقية في هذا الصدد<sup>(٢)</sup> .

تأثر المسلمون بالبرنان عامة - وأرسطو خاصة - في فهم الفلسفة وتحديد مجملها عنى النعمو الذي أسلفناه ، ولكن التأثير المدعوظ لا ينفى أن في الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكاراً ، وسنعرف - بعد قليل - بعض وجود الإبداع في حراسة مشاكلها ، ونرى أن تحديد معانيها على النعمو الذي أسلفناه إنما يصدق على الفلسفة الإسلامية بمقتضاها الحقيقية - وهي فلسفة المشائين مترجمة بالأفلاطونية المحدثة - واسكن الفلسفة الإسلامية قد اتسع معناها على يد المسلمين حتى شملت الكلام والتمحوف ، وكان هذا معقد طرافة في تفكير المسلمين أنار إعجاب المستشرقين كما قلنا من قبل ، ومنعود إلى بيان هذا بعد .

(١) صنف أرسطو العلوم إلى نظرية غائية المعرفة (وهي العلم الطبيعي ويبحث في الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس . والعلم الرياضي ويبحث فيه من حيث هو مقدار وعدد . وما بعد الطبيعة ويبحث في الوجود من حيث هو وجود بالإنطلاق) وعلوم عملية تهدف إلى غاية هي تدبير الأعمال الإنسانية في نفسها وهذا هو العلم المحدود أو بالنسبة إلى موضوع وهذا هو الفن ويشمل العلم السلي المحدود ، وعلم الأخلاق الذي يدبر أعمال الإنسان في شحمه ، وعلم تدبير المنزل الذي يسمى في الأرة ، وعلم السياسة الذي يدبر المدينة ، أما الفن فإنه يبحث في أفعال الحياة والأعضاء ... (١١٨ تاريخ الفلسفة اليونانية) .

(٢) انظر من ٢٤٠ وما بعدها في الفصل الثاني من الباب الرابع في هذا الكتاب .

وإذا كانت الفلسفة المسيحية قد واجهت الفلاسفة اليونانية ، ومذاهب  
العرفان Gnosticism والديانة اليهودية ، فإن الفلسفة الإسلامية قد واجهت  
الفلسفة اليونانية والديانتين المسيحية واليهودية ، والمذاهب التي صدرت منعقدة  
عن العقائد الشرقية ، فعمل المسلمون من هذه المنابع كلها وأقادوا منها ، تخبروا من  
وجهات النظر ما راقهم وأضافوا إليها الكثير مما تشهد به آثارهم الباقية إلى  
يومنا الحاضر .

سأفهم الفلسفة الإسلامية من وجهة نظر بعض المستشرقين وعنافتها :

ولكن تأثير الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية خاصة قد أدى ببعض  
الباحثين من المستشرقين والغربيين إلى الظن بأن الفلسفة الإسلامية ليست  
إلا فلسفة اليونان في ثوب عربي ، أي أنها مذاهب اليونان قد رجحت (مُسَوِّمَةً)  
إلى لغة العرب ، إذ نقلها الإسلاميون إلى لغتهم عن تراجم سريانية ناقصة ،  
بالإضافة إلى أنهم أساءوا فهمها ، وأنهم حاولوا أن يرفقوا بينها وبين قواعد الدين  
الإسلامي فزادوها بها تشويهاً !

وغاي بعض الباحثين — منساقين بمصعب ديني — فزعموا أن الدين  
الإسلامي الذي كان يعتقد أنه فلاسفة الإسلام يعوق حرية الفكر ويمرقل طلاقة  
النظر ، واشتط البعض فزعم — منساقاً بمصعب جنسي — وجود فوارق بين  
الآجناس ، وأن للعرب — وقد انحدروا من جنس سامي يختلف في طبيعته عن  
الجنس الآري الذي انحدر عنه الأوروبيون — لا يستطيعون بطبيعتهم أن يتبدعوا  
فلسفة جديدة ، ولا أن يحمدوا فهم الفلسفة يتأثرونها عن غيرهم . . . إلى آخر هذه  
للزاعم التي يعوزها التمهيد العلمي الدقيق .

ولكن هذه الحملة الطائفة التي شاعت إبان القرن الماضي قد وجدت من



الفرعيين أنفسهم — في القرن الحاضر خاصة — من يدحض حججها ويثبت بطلانها جلة وتفصيلا .

وحسبنا أن نقول إن الإسلام دين وشريعة ، فالدين مجموعة قواعد وأصول عامة نزل بها الوحي الإلهي ، فهي هدى أبدا لا تقبل نسخا ولا تحتمل خلافا بين الرسل ؛ أما الشريعة فإن أصولها مستوفاة في كتاب الله ولكن تفاصيلها متروكة لاجتهاد المفكرين من المؤمنين ؛ أبان الله خلقه بعض الأمور نصا كالقوانين من صلاة وصيام وزكاة وتحريم للفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ثم ترك بعضها لرسوله والمجاهدين من بعده — كعدد الصلوات وكيفية الزكاة وغير ذلك مما لم يرد فيه نص ، وبهذا كان للاجتهاد مكانه للحفظ في التفكير الإسلامي ، وكان مجاله تطبيق الكلمات والقواعد العامة — التي نزل بها الوحي — على الجرائد ، وعلى ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة .

وهكذا نشأ القياس في التشريع — أي أن تقرر الشريعة حكما في أمر ما فيقياس عليه أمر آخر لاتحاد الدالة فيهما ، ثم اتسع معناه حتى أطلق على البحث عن الدليل في حكم يصدر عن مسألة لم يرد بشأنها نص ، وربما أطلق على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، أي أنه أصبح مرادفا للرأي ، وكان هذا بداية النظر العقلي عند المسلمين ، وقد نشأ منذ بداية الإسلام وعاش في طوه وغيا في كنفه ، وعنه ظهرت المذاهب الفقهية ونبت علم الفقه ونشأ علم النصوص ، وحسبنا هذا دليلا على أن الإسلام لا يعوق حرية البحث ولا يعرقل طلاقة النظر<sup>(١)</sup> .

أما عن الدعوة المنصرية بالفرقة بين خصائص الشعوب فقد نداعت أمام البحث العلمي الدقيق ، وظهر أن طبيعة العقل البشري واحدة عند الشعوب ، وأن الحياة العقالية في كل شعب مدّة وجزر ، والقبس يتنقل من يد إلى يد ، كان أول

(١) التمهيد ص ٣ - ٣٠ والدكتور إبراهيم مذكور في كتابه « الفاسفة الإسلامية » خنج وتعليقه « ( ١٩٤٧ ) ص ٩ - ١٧ وقارن كتاب « جوتيه » L. Gauthier : « المدخل لدراسة الفاسفة الإسلامية » ( ١٩٤٥ ) والترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى .

أمره في يد الشرق القديم ثم نسله اليونان والرومان قديماً ، وأخذ المسلمون في  
المصور الوسطى إجمالاً ، وتلقاه عنهم تلامذتهم من لليهود ، وسلموه مع المسلمين  
إلى المسيحيين في أوروبا وأواخر العصر الوسيط وإبان عصر النهضة ... وفي الوقت  
الذي كانت فيه أوروبا تعيش في ظلام الجهل كان للعالم الإسلامي يحيا في نور  
العرفان ، وعندما بدأت أوروبا تنهض لجأت إلى الإسلام وأخذت عن مفكره  
علمها بالثقافة اليونانية القديمة ، أخذت تترجم عن اللغة العربية إلى لغتها - اللاتينية  
في ذلك الوقت - تراث أرسطو وغيره من قدماء الفلاسفة ، وسرعان ما تألفت  
بها مدارس تقسيم لابن سينا حيناً ولا ابن رشد أو غيره أحياناً

وقد فطن ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ( ١٤٠٦ م ) إلى أن نُضج الحياة  
الاعتقالية أو اضمحلها صرحه إلى الظروف السياسية والأحوال الاجتماعية  
والاقتصادية التي يحيا فيها الشعب ، وليس مرده إلى حكمة العقل عند الشعوب (١) .  
بل إن الفلسفة الإسلامية حتى بمعناها الضيق الذي يجعلها مقصورة على فلسفة  
المشائين المترجمة بالأفلاطونية الحديثة كما تبدو عند الفارابي وابن سينا ومن إليهما .  
كانت ابنة بيئتها ووليده ظروفها ، لها مشاكلها التي اضطرت بإثارتها ،  
وموضوعاتها التي نهضت به لاجئها ، وغاياتها التي قصدت إلى تحقيقها ، ومناهجها  
التي اضطرتها في دراساتها ، وحسبها ما أصابت من توفيق - شهد به بعض  
المستشرقين - في محاوراتها التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشرعية ،  
أو بين العقل والوحي ، فالدين عند أتباعها لا يتناقى مع منطق العقل ، والحقيقة  
قد يؤدي إليها المنطق والبرهان ، وقد يُسلم إليها الوحي والإلهام ، وقد اقتضى منهج  
التوفيق بين الشرعية والحكمة أن يقولوا بتأويل الآيات القرآنية حتى تسير  
منطق العقل ؛ هذه محاولة تعتبر حتى في نظر الغربيين مناط الطرافة ومقد  
الأصالة في الفلسفة الإسلامية .

(١) ابن خلدون في مقدمته ص ٤١١ - ٤١٢ طبعة بولاق .

وما من شك في أن فلاسفة الإسلام قد أبدوا الكثير من دقة التفكير وأصالة  
النظر العقلي حين عرضوا للتوفيق بين أرسطو وتعاليم الإسلام بعدد المشاكل  
الفلسفية الكبرى ، ويبدو هذا في مواقفهم من الألوهية ونظرتهم إلى علاقة الله  
بمخلوقاته ، وفكرتهم من النفس وخلودها ، ورأيهم في الرحي والنبوة وما يتصل  
بها : في موقفهم من هذه المشاكل يبدو بسبب التفكير الإسلامي في التراث  
العقلي الإنساني بوجه عام .

عدا إلى أن الفلسفة قد اتسع حتى يد المسكين معانيها ورحب بها لما حتى  
أصبحت تشمل ما نسميه بعلم الكلام وعلم التصوف ، وهذا ما لم يعرفه السابقون  
على فلاسفة الإسلام من الثيومان أو غيرهم -- نينا قلنا من قبل .

أد علم الكلام يات يستند إلى النظر العقلي في إثبات العقائد الدينية ودفع  
الاشتباه عنها ، وقد نشأ في ظل الإسلام وإن غدا التراث الأجنبي فيما بعد ، واصطنع  
الناطق اليوناني أدلة له ، أما التصوف فهو يعتبر ضرباً من النشاط الروحي العقلي عند  
مفكرى الإسلام ، وإذ كانت الفلسفة تقوم على الاستدلال بآبهرهان العقلي فإن  
التصوف يقوم على تحمية النفس وتزويدها من صفات البدن بالمجاهدة والرياسة  
وانتشار الفيتن من العالَم الإلهية والمعارف الربانية كما سنعرف بعد .

• وقد عرف تاريخ الكلام والتصوف الإسلامي نظريات فلسفية دقيقة تقوم  
على جدل عقلي حقيق ، وتحمل طابعاً فلسفياً واضحاً ، وليبيان النزعة العقلية في  
عدين المجازين رأينا أن نورد لسكل منهما فعلاً مستقلاً .

• بل يرى أستاذنا مصطفى جيد الرازي أنه إذا كان علم الكلام ولهم التصوف  
من العلم بالفلسفة ما يُدَوِّغ - بدل الاندخال شاملاً لها ، فإن علم أصول الفقة للشي  
علم أصول الأحكام ليس خفيف العبء بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقة تكاد

تكون في جهاتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام<sup>(١)</sup>.

بقي أن نقول كلمة عن غاية الفلسفة عند فلاسفة الإسلام :

### غاية الفلسفة الإسلامية :

تنزع الفلسفة الإسلامية في جهاتها إلى تحقيق السعادة ، وهي « الخير المطلوب لذاته » ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لئمال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يفله الإنسان « والفضائل « ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأعمال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ... » إلى آخر ما يقوله الفارابي في « أهل المدينة الفاضلة » ، وهو يذكّرنا بفكرية أرسطو في السعادة وهي تتحقق بالتأمل العقلي ، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وبه يتميز من النبات والحيوان<sup>(٢)</sup>.

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي ، يقول الفارابي في كتاب التكميل على سبيل السعادة « إن الصناعة التي تهدف إلى تحصيل الجليل دون النافع هي التي نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ، « ولما كانت السعادة إنما تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة » وبالنظر العقلي يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من « الاتصال » بالعقل الفصّل — وهو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان وربّه ، وهو يربط بين المالمين العلوي والسفلي .

وليس في وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فإنها مقصورة على

(١) انظر تمهيد ص ٣٧ .

(٢) انظر نظريته في كتابها : مذهب الماندية العامة في فلسفة الأخلاق ( ١٩٥٣ ) .

النفوس الطاهرة التي تجاوز عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هي نظرية الاتصال في الفلسفة الإسلامية تتمثل في تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلي لا على التعبد والتعبد والحرمان — كما هو الحال في التصوف الأصيل .

وقد وضع الفارابي أساس هذه النظرية وجري على نهجه فلاسفة الإسلام — وصوفيته — في المشرق والمغرب الإسلاميين .

واعتمد « ابن سينا » نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصورتها في السطر الأخير من كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، وفيها قدّم التأمل على التعبد في الاتصال بالله التماساً للسعادة ، لأن الزاهد يُمرض عن متاع الدنيا وطيباتها والصابد يواظب على العبادات وأما « المارفي » فهو « المنصرف بفكره » إلى قدس الجبوت مستقيماً لشروق نور الحق في سره .

ويرفض « ابن سينا » — كما رفض الفارابي قبله — نظرية الصوفية في الاتحاد بالله على النحو الذي سنعرفه عند الحديث على التصوف الإسلامي في الفصل الثالث من هذا الباب .

وعلى هذا صار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن طفيل » المتوفى سنة ٥٨١ هـ ( ١١٨٥ م ) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ( ١١٩٨ م ) . ونظرية الاتصال عند الفلاسفة — على النحو الذي أسلفناه — تتفق مع مذهب الاتحاد والحلول عند الصوفية في الغاية وهي تحقق السعادة عن طريق فناء العبد في الله ، ولكن للتصوف يختلف مع الفلاسفة في الوسيلة التي بها تتحقق السعادة ، إنه يقدم العمل على النظر ، والتسدد على التأمل ، لأنه في الأصل تجربة روحية تقوم على الكشف والزهد والحرمان والجوع والتعبد والذكر وقطع الملائق كلها وبحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية — وسنعود إلى بيانه بعد .

هذا إلى أن السعادة عند الفلاسفة تتحقق بمجرد اتصال الحكيم بالله دون

اندماجه في الذات الإلهية اندماجا كاملا — على نحو ما يزعم أصحاب الاتحاد والحلول والوحدة من الصوفية<sup>(١)</sup>.

وقد أشرنا إلى أن نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية تترد إلى نظرية أرسطو خاصة وأفلاطون عامة في السعادة — وهي عندهما تقوم على الحكمة أو التأمل العقلي المحض ، وليسكن الجديد في نظرة المسلمين — فلاسفة صوفية — هو اتصالها بالدين الإسلامي وارتباطها بوحده .

هذه كلمة مجملة عن محال الفلسفة في الإسلام ، عرضنا فيها أشيع ما قيل في تعريفها وتحديد غايتها ، ورأيت كيف اتسع معناها حتى شمل الكلام والتصوف ، ولهذا رأينا أن نفرّد لكل منهما فصلا مستقلا :

---

(١) انظر في تفصيل هذا الفصل الثالث من « الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيق » ص ٢١ وما بعدها .

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصاحب الكلام يمكن  
الاطلاع على المصادر التالية :

الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة .

رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين

ابن سينا : الإشارات والتنبيهات

الشفاء

المحنة

الغزالي : مقاصد الفلاسفة

تهافت الفلاسفة

ابن رشد : تهافت المتهاافت

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

المكتشف عن صنائع الدولة في عقائد الأمة<sup>(١)</sup>

ابن طفيل : حي بن يقظان<sup>(٢)</sup>

---

(١) درس الرسائلين الأخيرتين المستشرقان : ليون جوتييه Gauthier المعروف وميجيل آسين Asin الأساني ، و نشرهما مع ترجمتهما إلى الألمانية « مولر » Müller ثم نشرت للرسائلتان معاً بالتأخر تحت عنوان : كتاب فلسفة ابن رشد م ١٣١٣ وعام ١٩٢٨ م .

(٢) ترجم هذه القصة للفرنسية جوتييه Gauthier تحت عنوان Hayy ibn Yakhhan, (١٩٥٥) roman philosophique ووضع كتاباً آخر بأسفل نسخة من ابن طفيل Ibn Toiahi حياته وآثاره ( ١٩٥٩ ) ونشر قصة حي بن يقظان بالعربية وقدم لها بدراسة تحليلية الدكتور جميل صليبا والأستاذ كامل مراد .

Renan, E., Averroès et L'averriame, essai historique

Carra de Vaux (1) Les penseurs de L'islam

(2) Avicenne

(3) Gazali

والكتب الثلاثة السالفة تنقصها الدقة والعمق .

Gauthier, L., Intr. à l'étude de la philosophie musulmane

Madkour, I., La Place d'AlFârâbi dans l'école philosophique musulmane

Guillaume, A., Philos. & Theology (in Legacy of Islam)

ترجمه وعلق عليه توفيق الطويل تحت عنوان « الفلسفة والإلهيات » ونشر

في كتاب « تراث الإسلام » الذي قامت بنشره لجنة الجامعيين لنشر العلم

عام ١٩٣٦ .

Saliba, O., Étude sur la métaphysique d'Avicenne Paris 1926).



## الفصل الثاني

### علم الكلام

ملحة لكلام بالفلسفة - بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين - النظر العقلي عند المعتزلة -  
وعند الأشعرية - محصور علم الكلام في الإسلام .

#### عروة الكلام بالفلسفة :

اصطبغ علم الكلام في الإسلام بالفلسفة وتأثر بمفاهيمها ومناهجها تأثراً ملحوظاً ،  
أدى بالكثيرين من الباحثين إلى إدخال علم الكلام في الفلسفة -- كما أشرنا  
من قبل -- وقد فُتِن إلى اتصال الكلام بالفلسفة مؤرخو المعتقد من المسلمين ،  
وأشار ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ( ١٤٠٦ م ) إلى أن مسائل الكلام قد  
اختلفت بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين عن الآخر ، وإلى مثل هذا  
ذهب البيضاوي ( المتوفى سنة ٦٩١ هـ ١٢٨٩ م ) في الطوائف ، وعصم الدين  
الإيجي ( المتوفى سنة ٧٥٠ هـ ١٣٥٥ م ) في المواقف <sup>(١)</sup> .

واستدعى هذا نظر الباحثين من الأوروبيين ، فأضاف « تيمان » Tennemann  
و « ريتز » H. Ritter المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل إن « ريتز »  
و « هاربروخ » Haarbruecher ( في مقدمة ترجمته الألمانية للدليل والفعل  
لشهرستان ) و « ريتان » E. Renan قد صرحوا بأن مذاهب الكلام تمثل  
الفلسفة العربية المسيحية ، بل إن « ريتان » الذي استعنت بالفلسفة الإسلامية

---

(١) ولكن بعض المتأخرين قد فارقوا هذا النزوع إلى غلبت الكلام بالفلسفة ، وهذا  
هذا عند ابن تيمية ( المتوفى سنة ٧٢٨ هـ / ١٢٢٧ م ) وتلميذه ابن قيم الجوزية ( المتوفى سنة  
٧٥١ هـ ) في بحث مذهب السلف على طريقة المحايلة ومناهضة المذهب الأشعري .

ورأى أنها مجرد تقليد جديب لفلسفة اليونانية قد صرح بأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب للتكلميين — وعلى عدة موضع طرافة وابتكار — ورأى « دوجا » G. Dugai في رده على « شمولدر » Schmolders و « رينان » — في اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد تقليد ليونانية — أن آراء الحكماء من معتزلة وأشاعرة ثمار بدیة أنتجها الجنس العربي ، وأنها تشهد بأن فلسفة الإسلام لا تخلو من الجديد المبتكر ... الخ وصرح « دي بوير » De Boer بأن الحركة الكلامية في الإسلام قد تأثرت بالفلسفة تأثراً ملحوظاً<sup>(١)</sup> وجاءه الكتيرون من علماء الكلام بأن علم الكلام يندج في إثبات مسائله إلى الاستمالة بعلم المنطق ، ووضع هذا في عصر الثأمر ، إذ أعانت عليه حركة الترجمة التي وقفت لترجمين على الفلسفة ومناقشتها ، ورأى « جولدنسيهر » Goldziher في معرض تقديره للجهود التي بذلها المتكلمون في التمسك عن الإسلام أن معرفة العالم الاسلامي لفلسفة أرسطو وشعور المستفيدين من أهله بأثرها في أفكارهم الدينية كان خطراً يهدد الإسلام ، وأن محاولات التفریق بين الدين والفلسفة كانت لا تنحى لدرء هذا الخطر ، إذ كان من المستحيل أن تقيم جسراً بين أرسطو ونوبه الأفلاطوني المحدث وبين مسائل الشريعة الإسلامية ، ولكن الذي تقرر أن ينهض للحفاظ على الإسلام وتقاليد الفكرية عند ذوي العقول المستقيمة كان علم الكلام<sup>(٢)</sup>.

أما علم الكلام الذي اصطبغ بالفلسفة ، بل اعتبر من علومها ، فيراد « تجميعه في القواعد الدينية — الإسلامية — بالأدلة العقلية والرد على مخالفها ودمج الشريعة

(١) فترن تعيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٢ - ١٣ ودي بوير « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ترجمة زمينا الدكتور محمد عبد الحدي أبو ريده من ٢٧ و ١٩٢٧ - ٨ وبقول الفزالي في المنهج من الضلال من : علم الكلام - مقصورة وحاصله .  
(٢) قارن جولدنسيهر في « المدينة والقرية في الإسلام » ( ١٩١٦ ) ترجمة بعض المعامل لغوي الأهرلين من ٨٨ .

عنها ، وأعله على خلاف فيما إذا كانت وظيفته أن يثبت العقائد بالأدلة العقلية ويدافع عنها أو أن يدع الشبهة عن العقائد الثابتة بالكتاب والسنة ، أى أنهم يختلفون بين قائل إن العقائد ثابتة بالشرع وليس للعقل من عمل إلى أن يتبينها من الشرع ويلائمها بما بعد ذلك البراهين العقلية التي تؤيدها ، وقائل إن هذه العقائد ثابتة بالعقل بمعنى أن النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد بأدلتها العقلية .

وأياً ما كان الأمر فإن علم الكلام يقوم على العقل والنقل معاً ، وبالفأ ما بلغ اعتزاز أهل العقل فإنهم لا يعتبرون عقليين Rationalists بالمعنى الاستمولوجى الذى أستخدمناه عند الحديث على صفائح المعرفة<sup>(١)</sup> .

ومن هنا كان الخلاف بين الكلام والفلسفة منهجاً ، فالأصل في التكلم أنه يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت في الكتاب ، ثم يأخذ بعد هذا في التذليل على صحتها بالعقل ، وتنفيذ تشبهه التي تقوم حولها بالمنطق ، بينما يهتم الفيلسوف بدراسة موضوعه ويصنف رأى الذى يقضى إليه بحته ، ومن هنا قيل إن موقف التكلم من موقف المحامى المختص الذى يعتقد صحة قضية ويتولى الدفاع عنها ، وموقف الفيلسوف موقف للمقاضى العادل الذى لا يكون في القضية رأياً حتى يدرسها عن غير تحيز ثم يصدر فيها حكمه<sup>(٢)</sup> وإن كنا سنرى في عرضنا للنزعة العقلية عند بعضي المتكلمين ما ينقض هذا الكلام ، فمن عندهم من علا في اعتماد على العقل حتى حاجهم حقائق يقررها نص القرآن الكريم !!

والخلاف بين الكلام والفلسفة يتجاوز المنهج إلى الموضوع ، يقول ابن خلدون « إن نظر الفيلسوف في الإلهيات هو نظراً في الوجود المنطوق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد ، وبالملة فموضوع

(١) انظر ص ٢٦٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) المراد من الاعتقاد آمن : فهو الإسلام ص ٣ من ( طبعة أول ١٩٤٦ ) .

علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .

وبين الكلام والفقه علاقة يحسن تقريرها إيضاحاً لما نحن بصدده :

علم الكلام يتعلق بالمسائل الاعتقادية ، وعلم الفقه يتصل بالأحكام العملية ، وقد فرّق « الفارابي » بينهما حين ذهب إلى أن الكلام يؤيد العقائد والشرائع التي صرح بها واضع الملة في حين أن الفقه يعرض لاستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرح به في العقائد والشرائع جميعاً ؛ فالكلام يبحث في العقائد وهي أصول الدين ، والفقه يبحث في الفروع — وهي التي تتصل بالعمل ، فمسألة التوحيد أصل من أصول الإسلام ، يستنبط الفقيه منها أحكام العبادات دون أن يتعرض لمناقشة الأصل أو البحث في الألوهية أو في صفات الله أو نحو ذلك ، لأن هذه المباحث من عمل المتكلم وليست من مهمة الفقيه ، ومثل هذا يقال في غير التوحيد من أصول — كسألة البحث أو الثواب أو العقاب أو نحوها <sup>(١)</sup> .

بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين :

وقد نبت علم الكلام في ظل الإسلام وعاش في كنفه ولكنه تأثر بالمذاهب الفلسفية التي طرأت عليه ، فكان القرآن أول نبع صدر عنه للكلام إذ رد القرآن على البيانات التي عاصرت نزوله كالتنصيرية واليهودية والزرادشتية والمناوية ، وجادل مفكري النبوة وجاحدي الحشر والنشر ، ولكن القرآن يخاطب الوجدان ولا يقوم على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي وإن كان لا يتناقض مع منطق العقل ، أتيد أن القرآن لا يطيل الجدل انتقاء القرينة .

وسعين اضطلع المتكلمون بالدفاع عن دينهم ورد الشبهات التي تقوم حول تسليمه اقتدوا في هذا بالقرآن وإن اختلفت أساليب جدلهم عن أساليبه ، لأنه

(١) قارن هذا بما يقوله الشهرستاني في الملل والنحل ( بهامش الفصل ٧ ) ص ١٠١

لا يقيم حجته من أقيسة منطقية واستدلالات عقلية ، وإن جاء مدعياً مع العقل كما أنشأنا منذ حين .

والظنون أنه تأثر بعض التأثير ببعض المدارس المسيحية والهندية التي ظهرت قبل نشأة الكلام على حدود البلاد الإسلامية ، كما تأثر في العصر المتأخر بالفلسفة ومذاهب الفنوصية ( العرفان ) حتى أخذ أهله يتباحثون في الخير والاختيار والجوهر والعرض وغير ذلك من مباحث المتصوفة <sup>(١)</sup>

وبتخصر الإسلام واحتكاك أهله بغيرهم من شعوب متدينة تفلسف الجدل الديني ، وأصبح يقوم على « مذاهب عقلية » ويستند إلى مناهج علمية ؛ ولكن اصطناع العقل والاعتزاز بمنطقه قد طوَّح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى آفاق من الشطط ، تسكن في الحسبان ، من ذلك أن بعض الخوارج وهم يشبهون المعتزلة العقليين في بعض المسائل الاعتقادية قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ، وقالوا في هذا بالكتاب وحده ، بل غالت إحدى فرق الخوارج غتاً مريباً أدى بها إلى الطعن في سلامة بعض سور القرآن الكريم ، فاليمونية أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن ، وزعم المعتزلة أنها قصة عشق فكيف يجوز في حكم العقل أن تكون من سور الكتاب المنزل <sup>(٢)</sup> !!

وإلى مثل هذا الشطط ذهب بعض المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية في الإسلام ، فأروا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي ( مثل أي لب ) وتولتهم بالطعن لا يُعقل أن تكون من القرآن لأنها لا تتماشى مع قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » ، ورفض الخوارج أن يقوم مذهبهم على الإجماع ! فكان طبيعياً بعد هذا أن يشتجر الخلاف بينهم وبين أهل السنة .

ونظور انتصار الشيعة للإمام على حتى قالوا بالوصية ، وصية النبي له بالخلافة

(١) قارن دى برير في المصدر السالف ص ٤٩ .

(٢) جولدسبيرج ص ١٧٢ و ١٧٣ لقلا من صاحب المال والعمل ص ٩٥-٩٦ (الميمونية) .

بعده ، وتدرجوا من هذا إلى القول بعصمة علي ومن خلقه من الأئمة ، ثم غالى البعض فألهوه ! وكان هذا على يد بعض أتباع عبد الله بن سبأ الذي قال بالوصاية والرجعة ، رجعة محمد ثم رجعة علي<sup>(١)</sup> ؛ ومثل هذه الآراء مما ذهب إليه الزيدية والإمامية — من فرق الشيعة — كانت تتطلب تأييدها بالحجة وإثباتها بالبرهان ؛ وظهرت في التشيع آراء عرفت من قبل في بيئات غير إسلامية — نصرانية وزرادشتية وهندية ومجوسية وغيرها ، وبهذا تفسر الآراء التي تسترت بالتشيع وهي غريبة عن الإسلام — كالحلول والتماسيح واتحاد النفوس باللاهوت في الإمام وغير ذلك ، ومن هنا حاول بعض الباحثين رد آرائهم إلى أصول غير إسلامية ، فالأستاذ « ولهاوزن » Welhausen يرد عقيدة الشيعة إلى اليهودية — مع أنها عرفت في الإسلام قبل دخول الفرس — ويردها « دوزي » Dozy إلى الفارسية<sup>(٢)</sup> ويرجعها غيرها إلى عقائد النصارى<sup>(٣)</sup> ... الخ

بل استخف الشيعة بمبادئ أهل السنة مصدراً للعلم الديني ، ولم يذعنوا لمبدأ الإجماع عند الفصل في المسائل الدينية ، لأن شرط الإجماع عندهم أن يوافق عليه الأئمة ! ورفضوا رأي أهل السنة في أن إجماع المؤمنين شرط لصحة الخلافة ، لأن في هذا جوراً على حق علي وذريته ، وجعلوا مقياس الحق هو الإمام المعصوم وليس الإجماع الذي قال به أهل السنة<sup>(٤)</sup> .

ورأى « كارادي فو » Carra de Vaux أن التشيع رد فعل لفكر حر

(١) قارن الملل والنحل - ١ ص ١١ .

(٢) المرحوم الأستاذ أحمد أمين : فجر الإسلام ( ١٩٢٢ ) طعة ثانية ب ٧ ف ٢ ص الشيعة و ص ٣٢٥ خاصة وقارن معي الإسلام ج ٣ ف ٢ ص الشيعة أيضاً .

(٣) قارن البهادي في الفرق بين القرى والشهرستاني في الملل والنحل .

(٤) جولدنيهر من ١٨٤ و ١٨٩ - ١٩٢ وإن كان من الحق أن يقول إن الشيعة لم

يرفضوا السنة مصدراً للدين ؛ بل كانوا يضيفون حين يهتمون بذلك ، إذ كانوا يرون أهم وحدهم المملون بالسنة الصحيحة ، ولكن الفارق يقوم في أن أهل السنة يعتمدون على رواية الصحابة — وهؤلاء يهتمون عند الشيعة بالخليفة والتصديق ؛ ويسلم الشيعة بمصنفات الحديث الصحيح كالبخاري ومسلم متى سايرت نزاهتهم — المصدر نفسه ص ٢٠٣ - ٤ .

طليق كان يقاوم جهوداً عقلياً بدا في مذهب أهل السنة ، ولكن « جولدسيهر » Goldziher رأى أن التشيع مشبع بالاستبداد والتعصب الذي يبدو في علاقة الشيعة بغير الإسلام من ديامات ، فهم في هذا أشد من أهل السنة نظراً وتعصباً<sup>(١)</sup> .

والواقع أن نزعتهم العامة التي سادت مذهبهم في غير الإمامة تشبه نزعة للمتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية في الإسلام ، بل إن من الشيعة من استعان في فكرين مذهبه بأراء المتزلة ، وكانوا يميلون إلى أن يسووا بالعقلية — أي أنصار العدل ، وهو اسم أطلقه المتزلة على أنفسهم ، بل غالى بعض الشيعة فقالوا : إن علياً والأئمة من بعده هم أول من صاغ قواعد الاعتزال ، فالتصرت مهمة للمتزلة بعد الأئمة على بسط قواعد الأئمة وتفصيل الكلام فيها ، بل يقولون إن الإمام الخلفي ينتمي إلى مدرسة العدل والتوحيد — وهي المتزلة — بل يقوم علم الكلام عند الشيعة على براصين اعتزالية في تأييد الإمام<sup>(٢)</sup> .

وقد سببنا الشراهد السالفة فالدلالة على فاحشية لنا غرابتها في تاريخ الكلام في الإسلام ، وهي شراهد صارخة تنادي بأن النزعة العقلية قد طفت عند بعض المتكلمين حتى على قواعد الإيمان التي اصطنعوا مناصح العقل من أجل تأييدها والدفاع عنها ١١ وهذه الشواهد لا تمنع قط من أن نقرر أن الإسلام لم يجد في تاريخه التطويل حماة يذودون عن تعاليمه ويؤيدونها بالبرهان العقلي ويثبتون قواعده بالطبيعة والمنطق كما وجد عند فرق المتكلمين ، وقد شهد بهذا بعض المستشرقين كما مرغنا من قبل ، ولعل من الخطير أن تنف وقفة قصيرة عند المتزلة والأشاعرة لبيان موقفهم من النزعة العقلية .

(١) اعتبر الشيعة ملازمة الكالر نجاسة وحرروا الزواح بغير مسلمة ، فكان أهل السنة في هذا وغيره أقل منهم تشدداً وتضييقاً .

(٢) جولدسيهر في المصدر نفسه ص ١٩٨ - ٢٠٠ .

## النظر العقلي عند المعتزلة (١) :

اعتبر للباحثون المعتزلة بحق حملى النزعة العقلية الصحيحة بين المتكلمين ،  
حاربوا الجود الذي قيد أهل السلف عن وقفوا عند ظاهر النص ، وأفروا تأويل  
ما لا يتمشى مع منطقهم من آيات الكتاب ، بل جرّحوا لكثير من الأحاديث  
النبرية وطعنوا في الصحابة ، وجسّأوا العقل الحَكَمَ الذي يفصل في الآيات  
المتشابهات ، وما سائر العقل من الأحاديث ملأوا به وإلا أنكروه ، فلم يُقروا  
أهل السنة على العمل بالنص إن كان واضحاً وترك العلم به إن كان غامضاً ،  
وكان لهم فضل السبق في توسيع مجال المعرفة الدينية ، إذ كان النقل إلى  
هدهم يكاد يكون مُبْعِداً عن الحياة الدينية فأدخلوه فيها وحرروه من قيوده  
ومكّنوه من السيطرة عليها ، وجاهر شيوخهم بأن الشطر الأول للمعرفة هو الشك  
وأن خمسين شكاً خير من يقين .

وكان النظام المتوفى سنة ٢٢١ هـ يقول : « الشك أقرب إليك من الجاحد  
ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى  
يكون بينهما حال شك » ؛ ويقول الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ « تعلم الشك في  
المشكوك فيه تملأ ، فلم لم يكن ذلك إلا تعترف بالتوقف ثم لا تثبت ، لقد كان  
ذلك مما يحتاج إليه ، والموام أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في  
التصديق ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا لإقدام على التصديق الجرد  
أو على التكذيب الجرد ، وأنما الحال الثالثة من حال الشك » وكان « أبو هاشم

(١) كان عصرهم اللبى من ١٠٠ إلى ٢٢٥ للهجرة ، بل استقبلوا بخصومهم من أهل  
السنة في عهد المأمون والوائى والعتصم ( ٢١٨ - ٢٢٧ هـ ) وناصرتهم الدولة في هذه الفترة ،  
ولما ولي المتوكل استرد أهل السنة نفوذهم وانصرت الدولة لهم منذ عام ٢٢٤ هـ ولم يفقدوا  
سلطانهم إلا منذ عهد قريب . وانقسم المعتزلة إلى مدرستين كبيرتين أولاهما في البصرة وقد تزعمها  
واصل بن عطاء المتوفى عام ١٢١ هـ وعمر بن عبيد ١٤٣ هـ ( أو ١٤٤ ) وكان من أشهر  
وجهاً أبو المليلب الملاف ٢٢٥ هـ والنظام ٢٢١ هـ والجاحظ ٢٥٥ هـ وإليها يرجع الفضل  
الأكبر في إقامة المذهب ، والثانية في بغداد وزعمها بشر بن المعتز المتوفى عام ٢١٠ هـ .



البصري المتوفى سنة ٣٢١ (٩٣٣ م) يرى أن الشك ضروري لكل معرفة ،  
وبصرح بأن أول واجب على المكلف هو الشك ، لأن النظر العقلي إذا لم يسبقه  
شك كان تحصيل حاصل .

وآثر هذا النزوع الشكي حتى في خصوم المعتزلة ، فقد زاول « الغزالي »  
الشك قبل التيقن كما يروى في كتاب المقصد من الضلال وقال « لو لم يكن في هذه  
الأمط لا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا ، فإن من لم يشك  
لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والظلمة » ، وصرح  
بعضهم بوجود حاسة سادسة هي العقل ويلقبوا في مدحه ، وقابلوا بين عمله وقبود  
العادات والتقاليد والأفكار المورثة ، وهاجوا الاعتقادات الشعبية التي اعتبرها  
خصومهم مكملة للإيمان السني ، إذ رفض المعتزلة التسليم بالصراط الذي قيل إنه  
أدق من الشجرة وأحد من السيف ! وأسكروا الميزان الذي توزن به أعمال الناس  
إلى غير هذا مما فسروه على أنه مجرد رموز مجازية <sup>(١)</sup> .

ومن هنا اعتبروا مثلى النزعة العقلية في الإسلام <sup>(٢)</sup> ، بل غالى البعض حتى  
اعتبرهم « شتاتير » السويصري Heinrich Steiner أحرار الفكر في الإسلام ،  
ولكن « جولدنسيهر » أسكر هذه التسمية واتهمهم بالنعصب ( وإن كان قد  
صرح منه بأنهم دعاة العقل في الإسلام ) لأسهم تحرروا من القبود الثقيلة التي  
أخرجت صدرهم ، وحاهدوا تقويض الجود الذي بدأ عند أهل السنة ، وإن  
لم يمنهم هذا التحرر من أن يستندوا بخصومهم حين تهيأت لهم الصلابة في عهد

(١) قارن معنى الإسلام ج ٣ طبعة أول ف ١ من ب ٤ ولا سيما ص ٨٥ وما بعدها  
و ٩٤ وما بعده .

(٢) « من ذلك أن « جالان » Caland قدم رسالة إلى كلية اللاهوت البروتستانتية للحصول  
على بكالوريوس في اللاهوت وجعل مناهجها بحث في المعيزة أصحاب النزعة العقلية في الإسلام  
Essai Sur les Mo, tazelites Les Rationalists, des l' Islam ، وبش هذا الوصف  
يتحدث عنهم بجمرة المحشرتين .

ثلاثة من خلفاء العباسيين ، وقد غالى بعض شيوعهم فسكفروا من لم يفتنق  
مذهبهم <sup>(١)</sup> .

ولكن المعتزلة قد استطاعوا بمنطق العقل الذى اصطنعوه ، وبالتفانة الواسعة  
التي تهيأت لهم ، وبالبيان الخلاب الذى دان لأقلامهم وألسنتهم أن يبلوا في  
الدفاع عن الإسلام أحسن بلاء ، فخاربوا أعداءه من النخوية والمانوية والذهبية  
والمشركين والمجوس والمشبّهة وغيرهم ممن كانوا مزودين بثقافات فلسفية لا يقوى  
على دحضها إلا من يستطيع التصدّي لمقاومتها بمثل صلاحها ، وبهذا تهيأ رجال  
الاعتزال أن يُفلسفوا العقيدة الإسلامية ويفصلوا القول في الله وصفاته وأفعاله ،  
وأن يسمهوا في الحديث عن الإنسان وإرادته الحرة وعقله ونحو ذلك معتسدين  
في كل هذا على البرهان العقلي دون أن يغفلوا عن الاستشهاد بالدلائل النقلية ،  
وما يستطيع الباحث أن ينسى جهود « النظام » ( المتوفى سنة ٢٢١ هـ )  
و « أنى المذيل للعلاف » ( ٢٣٥ هـ ) و « الجاحظ » ( ٢٥٥ هـ ) وغيرهم من  
أساطين الاعتزال ممن ذبوا عن العقيدة الإسلامية وأبلوا في دفع الشبه عنها أحسن  
بلاء . ومع وجوه الخلاف بين المعتزلة وبعضهم والبعض انفقوا في خمسة أصول  
قيل إن من لم يقل بها فليس معتزلياً ، هي التوحيد والمعدل والمنزلة بين المنزلتين  
والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ولا يتسع هذا المقام لأكثر  
من الإشارة إلى هذه الأصول .

### النظر العقلي عند الأشاعرة :

على أن إصراف المعتزلة في تمسكهم بالعقل وغلو أهل السلف في جودهم عند  
ظاهر النص كان يؤذن بقيام مذهب يتوسطهما ، وقد كان هذا هو مذهب  
الأشاعرة الذي يُنسب إلى أبي الحسن الأشعري <sup>(٢)</sup> ( المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ٩٣٥ م  
في أرجح الآراء ) .

(١) جولد تيمر ص. ٩٠ - ٩٢ و ١٠٥ - ٧ .

(٢) درس مبكراً على الجليلي المتوفى عام ٢٣٥ هـ وكان من زعماء المعتزلة في البصرة .

( ٢٨ - أسس )

ساد مذهب الاعتزال بين مذاهب المتكلمين منذ نشأته في حدود المائة  
— المجرية — حتى انتزع الأشعرية السيادة منه في حدود الثلاثمائة للهجرة ،  
وكان يتميز عن مذهب أهل السنة بسدم اكتفائه بالاستشهاد بالنصوص الدينية  
وحدها بل اعتمد في نصرته آرائه على العقل واستند إلى المذاهب الفاسفة وإن  
صاحبه تمسك به منها ، وقد ارتبط مذهب الأشاعرة مع مذهب الاعتزال — فيما يقول  
« جولدتسبير » — بمبدأ مشترك مؤداه أن « البرهان المؤسس على العناصر الثابتة  
لا يعطينا أى يقين » . وقد ورد في كتاب معالم أصول الدين للشيخ الرازي قوله  
« . . . ظهر أن الدلائل العقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع »  
والأساس في علم الكلام دائماً أن الدلائل العقلية لا تفيد اليقين فيما يذكر الإلهي  
والجورجاني في المواقف ؛ وإن كان من الإنصاف أن يقال إن الأشاعرة وإن كانوا  
قد صندوا العقيدة الثمنية بأدلة عقلية فإنهم اجتنبوا أو احتسروا — مخلصين وأمناء  
لبداً أستاذهم — أن يتهموا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب السني الدقيق<sup>(١)</sup>  
عذا ما يراه المستشرق النموي « جولدتسبير » Goldziher ولعل الأصح  
أن نقول مع المستشرق الهولندي « دي بير » De Beer. إن مذهب الأشاعرة  
قد اعتد على الوحي أكثر من اعنياده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر  
يقبل المستقل عن الوحي لا يبرز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشئون الإلهية ، وهو  
وإن رأى أن العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس إلا أداة  
للإدراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ، ومن هنا قيل إن الأشعري  
لم يكن مجرداً مبتكراً بقدر ما كان جاعلاً للآراء مؤلفاً بينها ، بل إن العقل عند

— وليث الأشعري من أهل الاعتزال حتى بلغ الأربعين ثم اهزل الناس خمسة عشر يوماً أعلن  
بعدها — في مسجد البصرة — أنه عدل عن اعتناق مذهب الاعتزال واعتزم الكشف عن سونات  
للعزلة وفنائهم ، فأنكر قولهم خلق القرآن وبأن الله لا يرى بالأبصار . الخ ومن  
اللائحة البتاني والتشيري والمويني وإمام الحرمين واليزالي وغيرهم .

(١) جولدتسبير ص ١١٣ - ١١٤ و ٣٠١ .

الأشاعة لا يوجب شيئا من المعارف ولا يقتضى تحسينا ولا تقييما « ومعرفة الله بالقل تحصل وبالسمع يجب »<sup>(١)</sup>.

وقد هاجم الأشعري المعتزلة لأنهم نفّوا عن الله الصفات ، وأنكروا عليه تعالى إرادة الشر ، وجعلوا الإنسان خالق أفعاله ، أشركوا بالله وكفروا بالكثيرين من الصحابة ونسبوا لهم . . . الخ ( انظر الفرق بين الفرق لابن تيمية ) .

ومع أن الأشعري هو باعث مذهب السنة فقد كان منار ريب عند الأوانين ، كفره الحنابلة واستباحوا دمه !!<sup>(٢)</sup> مع أنه صرح في كتاب الإبانة باتباع الإمام ابن حنبل<sup>(٣)</sup> . وهاجمه في بلاد الأندلس « ابن حزم » المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ، وحمل على مذهبه حتى عنف « ابن تيمية » المتوفى سنة ٥٧٢ هـ لأن كليهما طبق أصول الفخامة على العقائد وأخذ بالمعنى الظاهري للقرآن والأحاديث الموثوق بها ، وإن كان ابن تيمية بالذات قد اعتبر نفسه مجتهدا في المذاهب ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة بغير تبصر ودروية<sup>(٤)</sup> . وأصل هذا يعود إلى الحديث عن الضيق الذي أثاره بين المسلمين علم الكلام .

فخصوم علم الكلام في الإسلام :

ولكن النزعة العقلية كأبدت عند المنطوقين من رجال الكلام في شق

(١) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٥ و ٦٦ ( وفارن الملل والنحل ص ٧٢ ) .

(٢) هاجم الأشعري المنطوقين من أهل السنة ( الحنابلة ) فاتهمهم بالجهل لأنهم هاجموا من أيد الدين بالكلام واعتبروا الحديث في الجواهر والضرر والظفرة والكون ونحوه بدعة وضلالة ، لأن النبي وصحابته لم يؤثر عنهم ذلك ، فهم إما أنهم جهلوه أو عرفوا ذلك وسكتوا عنه ، وكلا الأمرين شر ، والنبي لم يقل إن البحث في هذه الموضوعات ضلالة ، فالحنابلة يقولون ما لم يقله الرسول ، فهم مبتدعة ضلال . . . وكان من أثر هذه الحملة أن تلقى بدورهم هجمات هؤلاء الحنابلة .

(٣) محمد عبده : رسالة التوجيه ص ١٨ وهاشيا .

(٤) انظر في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam مقالات : ابن حزم ، وابن تيمية ، والأشعري ، وفي هذه المقالات تفصيل هذه الحملة وأسبابها .

فرقم قد أثارت الضيق عند أهل السلف<sup>(١)</sup> ، بل ضاق بالتكلمين ومناهجهم في البحث صوفية الإسلام وفلاسفته على السواء .

فأما عن موقف أهل السنة فحسبنا أن نشير إلى أن التفخر الرازي قد ذكر أن من خصوم المتكلمين من رأى أن الكلام بدعة وأنه مذموم نهى عنه الدين وأنكره السلف ؛ وإما يكن من المقول أن يرضى السلف عن الجوح الذي بدا فيما أسلفنا من شواهد تنطلق بالتلؤ والتطرف ، ومن هنا كانت حملتهم على الكلام حتى قالوا : اهرب من الكلام في أى صورة يكون كما تهرب من الأسد . وقد ورد في العقيدة الخوية الكبرى لابن تيمية قول يُنسب إلى الشافعي وفيه يقول : « حكى على رجال الكلام أنهم يحب أن يضربوا بالسياط والنعال وأن يطاف بهم مشهرين في الجامع والتبائل وينادى عليهم : هذا جزاء من ينبدى علم القرآن والسنة في ناحية ويكب على علم الكلام ؛ وقد حدث أبو إبراهيم المزني قال : كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل بلسان أهل الكلام قال فجعل يسمع مني وينظر إلي ثم يجيبني عنها بأخصر جواب ، فلما اكتفيت قال لي يا بني : أدلك على ما هو خير من هذا ؟ قلت نعم ، قال يا بني ! هذا علم إن أنت

(١) مرجع مذهبهم إلى ابن حنبل الذي يقيم مذهبه في أركان الاستنباط على خمسة أصول :

(١) النص الذي ينبغي أن تكون الفتاوى بموجبه دون سواء ؛ والحديث الصحيح

الثابت عنده لا يرتفع عليه رأى ولا قياس ولا إجماع (ب) ثم فتوى الصحابة التي لا يعرف لها مخالف (ج) . فإن اختلفت الصحابة وجب أن يختار من آرائهم أدناها إلى الكتاب والسنة ،

فإن التمس الأمر وجب التوقف عن الجزم برأى (د) ثم الأحاد بالمرسل وهو الحديث الذي يذكر فيه الإسناد متصل بالرسول والحديث الضعيف متى انعدم ما يدفعه ، وهذا الحديث مقدم

عنده على القياس . (هـ) فإن لم يوجد نص ولا قول صحابي ولا أمر مرسل ولا حديث ضعيف

يلجأ إلى القياس مضطراً لغزوة (انظر : ابن تيمية للأستاذ المراغي ص ٧٥ - ٧٧ وقرن

ابن حنبل للأستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٠٦ - ٢٨٨) وكان أهل السلف يردون المعرفة

الدينية إلى الكتاب والسنة ويجعلون بأنهم يجهلون من المسام الانباع - للكتاب والسنة -

ويكرهون منه الابتداع - أي تجاوز هذين المصدرين والاعتماد على النقل والاجتهاد في تأويل

الآيات والأحاديث ( بل قال المتزمتون في ذلك حتى صرحوا بأن باب الاجتهاد القتل قد أغلق

عند الأئمة الأربعة !

أصبحت فيه لم تؤجر ، وإن أنت أخطأت فيه كفرت ، قبل لك في علم إن أصبت فيه أحررت ، وإن أخطأت فيه لم تأثم ؟ قلت وما هو ؟ قل الله .

وقيل لا يجوز للمؤمن الحق أن ينحني أمام العقل ، وأن ليس ثمة حاجة للعقل في معرفة العقيدة الدينية لأنها متضمنة في القرآن والسنة ، وليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطو من حيث إن كليهما يؤدي إلى الإلحاد ، والحقيقة الدينية لا تستمد من العقل أبداً لأنها رهن بالكتاب وسنة رسوله <sup>(١)</sup> . . . إلى آخر ما قيل في هذا العدد .

وضاق الغزالي — الأشعري — بعلم الكلام وما حرم رجاله بقوله : إنهم اعتدوا في دفاعهم عن العقيدة « على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطروهم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوفاً منهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مُسلماتهم وهذا قليل النفع . . . » <sup>(٢)</sup> ونجد بأفيسة المتكلمين لأنها تتكفل بتمكيد صفو الماطفة الدينية وبلادة الفكر وزعزعة لإيمان عند العامة ، ويقول عنهم « ترى تناقض أكثر أفيسة المتكلمين فإنهم أغفوها من مقدمات مُسمة لأجل الشهرة أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أدلة واجبة التسليم » <sup>(٣)</sup> ويحذر في « إجماع العوام عن علم الكلام » من انظر العقلي في أمور الدين لأن نأويل العاصي لآيات الكتاب كالسباحة في البحر الخضم لمن لا يحسن السباحة ؛ ويرى الغزالي أن المتكلم والأديب والفتية وغيره في حكم العوام . . . « أدلة القرآن مثل الغذاء ينفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينفع به آحاد الناس ويستفتر به الأكثرون » .

(١) جولدنيهر ص ١١٤ - ١١٥ مع تعليق الأساتذة المترجمين وقد كان من أثر هذا القول أن ذهب الإمام محمد عبده إلى أن من أصول الإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ما (الإسلام والتنصيرية ٦٥) وفي كلا الرأيين ظن واضح .  
(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٨٩ - ٨٠ .  
(٣) الغزالي : معيار العلم ص ١٢١ .

وسنرى في الفصل الذي أعده على التصوف أن منهج الصوفية الذي يقوم على الحدس أو الشبان دون البرهان العقلي ينذر بضييق الصوفية بهـم الكلام ومنهجهم .

بل إن الفلاسفة — وهم يقيمون مذاهبهم على أسس عقلية خالصة — لم يطمئنوا إلى علم الكلام ا مع أن علماء الكلام كانوا يرتدون في بعض الأحيان رغباً أرسطاطاليسياً ويبدون في صورة فلاسفة فإن هذا لم يرفع من قدرهم في نظر المتلاصقة الخلص ، إذ يقول هؤلاء إن المتكلمين يزعمون أن العقل هو أعظم مصادر المعرفة ، إلا أن الذي يقرهونه العقل ليس بالعقل في شيء ! إلى جانب أن منهجهم لا يقوم على قواعد وأصول بالمعنى الفلسفي ، فليس الذي يزعمونه عقلاً ويصورون أنهم في زمرة الفلاسفة إلا مجرد خيال ودعم ! بل خرج المتكلمون على قاعد التباس وظنوا أن في وسعهم تأييد آثوانهم بمقدمات كل ميزتها أنها مشهورة أو تواضع عليها المعصون من غير برهان ، فكان هذا سبباً في احتقار الشافعي من المسلمين لهم (١) .

حسناً هذا إشارة مُقْنِصَة لبعض نوحى النزعة العقلية عند أظهر فرق المتكلمين ، وقد تضمننا بهذه الكلمة أن نودع موجزين لبعض الظواهر التي تتسل بالماظر العقلي دون أن تعرض لشرح وجوه النظر عند أهل الكلام ، هـي أن يكون في هذا الماربع الخاطف ما يأتي بعض الضوء على مكان العقل من مذاهب المتكلمين ، والإمامة عن رجوع نزعاتهم العقلية عند خصوصهم من أهل السلف وغيرهم من مفكرى الإسلام ، ولعل هذا أن يضرب القارئ بدراسة هذه الظرفى للاستزادة من تبيين تفكيرهم وارتداد المناطق المجهولة من كنوز تراثهم .

(١) جوليتيبر من ١١٦ و ١٤٨ ولكن علماء الكلام كانوا يدرهم بهاجون الفلسفة وأهلها — انظر في ذلك كتابنا « قصة الرابع بين الدين والفلسفة » ص ١١٠ وما بعدها ( طبعة ثانية ) .

## مصادر الفصل

والإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وطلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلي :

مقدمة ابن خلدون<sup>(١)</sup> (فصل علم الكلام) .

الإيجي : المواقف .

الرازي : مُحَصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين .

الأشعري : مقالات الإسلاميين<sup>(٢)</sup> .

الشهرستاني : (١) الملل والنحل<sup>(٣)</sup> .

(٢) نهاية الأندام .

ابن حزم : الفصل في الملل والنحل .

الحياط : الاختصار<sup>(٤)</sup> .

Paton, W. M., Ahmed ibn Hanbal & the Mihna

Macdonald, (1) Development of Muslim Theology

(2) The Religious Attitude & Life in Islam

Dugat, G., Histoire des Philosophes et des théologiens musulmans

---

(١) نشر المقدمة بباريس « كاترمير » عام ١٨٥٨ ثم ترجمها إلى الفرنسية في ثلاثة مجلدات

« دي سلان » De Siane وترجمها إلى التركية « ييري زاده » .

(٢) نشر الرسالة بالألمانية « ريتز » Ritter .

(٣) ترجمه للألمانية « هاربروخ » Haarbuecker .

(٤) نشره المستشرق السويدي « نيبيرج » Neyberg .



## الفصل الثالث

### التصوف الإسلامى

نشأة التصوف وتطوره - منبع المعرفة الصوفية - التصوف والكلام - مصادر التصوف الإسلامى - التصوف النظرى ومذاهبه - التصوف العملى ومظاهره - موقف أهل السنة من التصوف .

#### نشأة التصوف وتطوره :

الأصل فى التصوف المكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، وكان هذا عاماً فى الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا منذ القرن الثانى للهجرة وجنح الناس إلى المتاع الدنيوى قيل للخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والأتباد . ولما ظهرت تفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيها عبادة وزهاداً انفرد أهل السنة المقبولون على العبادة باسم العسوفية والمنصوفة ، واشتهر الاسم قبل المسائتين من الهجرة - أى بعد عهد الصحابة والتابعين<sup>(١)</sup> .

كان هذا الاسم ان بداية أسمه مرادفاً للزهد والعباد والفقراء ، وأريد بهذه الألفاظ شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، فلما نشأ التدوين واستقام علم الشريعة انقسم إلى :

علم الظاهر الذى يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة من العبادات - كالطهارة والصلاة والزكاة والصيام . . . وأحكام المعاملات من زواج وطلاق وتصاص وفرائض ونحوها وهذا هو علم الفقه الذى يختص به الفقهاء وأهل الفتيا فى العبادات والمعاملات .

وإلى علم الباطن وهو الذى يدل على الأعمال الباطنة التى تتمثل فى أحوال القلب من رياضات ومجاهدات ونحو ذلك ؛ وسعى هذا بعلم التصوف وتسمى أهله أنفسهم بأرباب الحقائق وأهل الباطن وسموا من عدام — من الفقهاء والقراء ( أى أهل التنسك والتعبد ) أهل ظواهر ورسوم .

وكان التصوف فى هذا الدور يمثل الأخلاق الدينية ومعانى العبادة — كان هذا فى الدور الأول حين كان التصوف طريقاً من طرق العبادة يعرض لنزاحم الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب ، فكان يقابل علم الفقه الذى يتناول ظواهر العبادات ورسومها ، ولما نشأ البحث فى العقائد من طريق النظر العقلى أو النصوص الدينية واتجه بعض المتكلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين ، نزع الصوفية إلى التماس الإيمان والمعرفة بالتصفية والكاشفة . وأخذ التصوف يتساقط إلى وضع نظرية فى المعرفة وتحديد سبل الوصول إليها ، وبهذا انتقل التصوف إلى دور آخر أصبح فيه طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين ، وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء ( والمتكلمين ) تسمى بالاستدلال والتعلم ، فإنها عند الصوفية تهجم على القلب كأسرها القيت فيه من حيث لا يدرك الإنسان ، ويكون ذلك إلهاماً ونفاً فى الروح يختص به الأنبياء أروحيًا يختص به الأنبياء ، وطريقة الصوفية فى ذلك : تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع الملائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى — فبدأ يقول الغزالي<sup>(١)</sup> — فطريق الصوفية مردها إلى « تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استمداد وانتظار للنجلى » ، وتسمى التصوف بعلم القرب وعلم الأسرار وعلم المعارف وعلم الباطن وعلم الأحوال والمقامات وعلم السلوك وعلم الطرق وعلم الكاشفة .

ثم تطور التصوف صرة أخرى حين انصرفت عناية أهله إلى كشف حجاب الحس ومعرفة ما وراءه من مدارك ومعارف، واهتموا بالحديث عن المجامدات وما يجعل فيها من الأذواق والتواجد، والكلام في الكشف وحقائق الغيب والبحث في التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، والتعرض للشطح الذي عبروا به عن «وجود قاض بقوته وهاج لشدة غلبته وغلبته» فمبروا عن وجودهم بهارات موعمة مستغربة؛ وقد خطت علاءة متأخرة الصوفية مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بالتصوف، وبدا هذا في حديثهم عن النبوة والاتحاد والحلول ووحدة الوجود، والذين سلكوا طريق الرياضة والمجاهدة إن وانفقوا في رياضتهم أحكام الشرع كرا صوفية وإلا فهم الحكماء والإشراقيون، ومن هنا كان اختلاط التصوف بالفلسفة في هذا العصر.

#### متمم المصنفات الصوفية :

كان التصوف تجربة روحية يميّزها صاحبها، فكانت الصلة مقطوعة بينه وبين المصنف باعتبارها تَجَربَةً عَمَلِيَّةً مَظْهَرًا يقوم على الدليل العقلي والبرهان المنطقي، ولكن التطور الذي أدركته هذه التجربة الدينية التي تستند إلى الشعور والوجدان قد رجع أصحابها إلى تمسيرها وتأويلها بالحس أو بالكشف الصوفي فيما يتروك من ركن طريق هذا الكشف — أو الشرق أو الميمان — يدرك الصوفي الذات الإلهية، يتعرف إلى صفاتها وعن ثم ينف على حقيقة كل موجود ويعرف أمرار الشريعة وأحكامها.

ومعه المعرفة الحسية يسموها بالعلم الأدنى وهي يتيمة لا يرتقى إليها الشك أبداً. ومن تمسير التمهيد من هذا المخرج من المعرفة بالأصط، ومعنى بلخ الصوفي ذلك فقد حشيت غايته.

(١) انظر في تفصيل الأدوار السابقة ملحق أستاذنا مصطفى عبد الرزاق حل مادة «تصوف» في دائرة المعارف (١٩٤٦) (الطبعة العربية).

ونحن هذه المعرفة عن طريق التنقل في الأحوال والمقامات — وهي الحالات الصوفية التي يمايها الصوفي بمجاهداته ورياضاته ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .  
بهذا الكشف الذي لا يخاطله حس ولا عقل ، قد توصل الصوفية إلى نظريات فلسفية في المعرفة والوجود ، تنسك لها أهل السلف وتصدى الأشاعرة لدحضها ، واتصر لهم « النزالي » وطالب بحل الإيمان — لا التفاسف — طريقاً إلى الله حتى عادت فرجعت كفة العمل على كفة النظر ، وتمتدب للتعبد على التأمل ، وبدا الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس والزهد والتكشف والحرمان رُقي إلى الله ، وكاد ينطفيء الجانب النظري في التصوف الإسلامي ، وبهذا عاد التصوف في مرحلته الرابعة ( الأخيرة ) إلى ما كان عليه في مرحلته الأولى من حيث عنايته بالسلوك السلي وانصرانه عن النظر العقلي<sup>(١)</sup> .

ويختلف التصوف في جملته عن الكلام منهجاً وفرضاً ، فالكلام ينزع إلى إلباس العقيدة المحمدية ثوباً عقدياً ، بل يمتنع إلى إقامتها على أساس من العقل ، أما التصوف فإنه يرمى إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب لا البحث فيها على منهج العقل ولا التدايل المنطقي على صحتها ، بل يهدف إلى تذوقها بتوحيدها في النفس من مصدر وراء العقل<sup>(٢)</sup> .

واختلف منهج التصوف مع مناهج أهل السلف والكلام والفلسفة جميعاً ؛ فأهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يروون أن العلم تقنه ، وأن العلم بالله يحى . عن طريق النظر العقلي وإن لم يُعفلوا النص الرباني ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة اليقينية كما عرفنا من قبل ، أما الصوفية فيرون أن العلم اليقيني إنما يحى عن طريق الحدس ( أو الذوق أو الكشف

(١) توبيق الطويل في كتاب « الشرائع » إمام التصوف في عصره ص ٧ و ٨ و ١٠٧

١٠٨ وفي كتاب « التصوف في عصر ابن المصطفى » ص ٣٧ .

(٢) دي برير في تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٩٨ ( الترجمة العربية ) .

أو العيان أو الوجدان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين ( ومن ثم لا يستدلون هذا العلم عن الكسب ولا ينلقونه عن معلم ولا يستقونه عن خبرة أو نحوها ، يقول « قطب الدين الشيرازي » في شرحه لحكمة الإشراق للسروردي : أصل القواعد الإشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان وأصل قواعد المشيئة البحث والبرهان ، ويقول « الفيصري » في تعريفه لذوق الصوفي « ما يحده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب ، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد » فهو العلم الذي يأتى في قلب الصوفي ، لقاء فيذوق معانيه ولكنه لا يستطيع أن يفصح عنها أو يصفها ، وقد يحىء عن طريق قوى روحية — كقوى النفس من قلب وهم وخيال — أو حسية كالجوارح بمعنى أن الهدى في حال الفناء يسمع ويبصر ويغشى بالحق في الحق ، فتؤدى إليه الجوارح معاني يدركها ذوقاً ولا يستطيع الإفصاح عنها<sup>(١)</sup>.

ويقول جلال الدين سيدي علي سورة التكاثر : فتدرك بقلبك علم الذي بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم ، هذا هو العلم اللدني الذي يحل أصحابه لا يتقنون في العقل أو غيره مصدراً للمعرفة ؛ ويقول ابن عربي إن من يبنى إيمانه على البراهين والاستدلالات لا يوثق في إيمانه لأنه يستمد بذلك من الفكر والنظر بل يمتزج ابن عربي على علم الفقيه فخر الدين الرازي فيقول له : إن العلم الكامل لا يحىء إلا من طريق الله رأساً من غير وساطة وليس عن طريق الرواة والأسانيد . وقد كان « أبو زيد البسطامي » ( المتوفى عام ٥٣٦٠ هـ — ٥٧٨ م ) يقول لعلماء عصره : « أخذتم علمكم من علماء الرسوم ميثاقاً عن ميت ، وأخذنا علمنا من الحى الذى لا يموت » فالعلم الذى يقوم على الفكر والنظر ليس فى زعم الصوفية علماً صحيحاً يوثق به ، يقول جلال الدين الرومي : « يخلب على جماعة

(١) الدكتور أمير الملا عيسى في تعليقاته في الجزء الثانى من نصوص الحكم لابن عربى ( ١٩٤٦ ) ص ١٢٢ .

العاشقين حال آخر لأن خراج الحبة نشوة لا يدركها سواهم « وشتان بين الحبة القلبية والعلم الذي يكتسب بالدراسة<sup>(١)</sup> .

ويختلف التصوف عن الفلسفة إلى جانب اختلافهما منهجاً :

يتفق التصوف مع الفلسفة (الإسلامية) من حيث إن كليهما يهدف إلى الاتصال بالله ، أو بتمامه لتحقيق السعادة وتنم النفس بالراحة والطبائفة ، وإن اختلف التصوف عن الفلسفة في الطريقة التي تُصطنع أداة لتحقيق هذه الغاية ، فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلي الذي يُسلم إلى الفيض والإلهام ، والتصوف يتخذ للعمل والتعبد طريقاً يحقق به الاتحاد أو نحوه مما سنعرض له بعد .

وتختلف طريقة الحكماء عن طريق الصوفية في أن الأول — فيما يقول حاشي كبرى زاده في « مفتاح السعادة » : « تبتدى » من طريق العلم إلى الترفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب » وثانيتهما « ما يتجلى له (الصوفي) بالحذبة الإلهية فيبتدى من الغيب ثم يتكشف له عالم الشهادة » ووعورة لذلك لا تقدر في قوة اليقين وصدق العلم .

وهذه إشارة مقتضبة متضح حين تقرر نظرية الاتصال عند الفلاسفة والاتحاد ونحوه عند الصوفية ، ونرى كيف بدأ الفلاسفة فلاسفة وانتهوا صوفية ، وكيف بدأ الصوفية صوفية وانتهوا فلاسفة ! فأكبر الظن أن مذاهب التصوف الإشرافي في المعرفة والوجود أنظاراً فلسفية عقلية لا تخفى ...

### التصوف والكلام :

يتفق التصوف والكلام في أن كليهما يقول : لا فاعل في أي شيء غير الله ، بل ذهب غلاة الصوفية ( القاشين بوحدة الوجود أو الحلال أو الاتحاد ) إلى القول بألا موجود غير الله ، ويقول المتكلمون بفعل الله الهادي في كل شيء ، بينما يقول

للتصوفية بوجوده في كل شيء ... وإذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى صدور العالم  
عن الله ، فإن التصوفية يقولون لا وجود إلا الله ، وفي ضمرة الحب الإلهي انحنى  
تعدد الأشياء ... في كلا الرأيين — الكلامي والتصوفي — تلاشت حقيقة العالم .  
ولكن الكلام يرمى إلى لباس الحقائق ثوباً عقلياً ويهدف إلى إقامتها على  
مذاهب العقل ، بينما يرمى التصوف إلى تذوق المعتقد من طريق القلب ، وتذويتها  
ببدء عن استعمال آلات العقل وريحته (١) .

### مصالح التصوف المسموعة :

أما عن المصادر التي ستنسب إليها التصوف الإسلامي ، فنماز خلاف بين الباحثين  
شريطين وغيرهم ، أعترف بحيرة الباحثين التصوف دخيلاً على الإسلام ، فمنهم من  
رأى ردياً في الشام فيما ذهب صرح Merx ومنهم من أرجعه إلى الأندلسية  
الحديثة أو الزرادشتية النمارسية أو أحياناً الهندية — فيما قال جونز Jones . ولعل  
الأدنى إلى الصواب أن نفرق مع « جولدزير » Goldziher الذي تأثر في ذلك  
بأن خلدون — بين الزهد الذي كان قريباً من روح الإسلام ومذهب أهل السنة  
وتأثر كثيراً بانهائية المسيحية ، ثم التصوف ( لإشراق ) بما يتضمن من كلام  
في المعرفة والأحوال والمواجد والأدواء ، وقد تأثر بالأندلسية الحديثة والبوذية  
الهندية ؛ وقد سار الباحثون في التصوف على هذا المسار بعد ذلك ، وأكبر هؤلاء  
كان « نيكولسون » Nickols الذي رد الزهد إلى عوامل إسلامية في صميمها ،  
وأرجع التصوف عند نشأته في القرن الثالث للهجرة إلى عوامل خارجية هي اتجاه  
الأندلسية الجاهلية والمسيحية والنووية Onosticisme — وعاد بعد كتابة هذه  
بخمسة عشر عاماً ( عام ١٩١١ ) فأضاف العامل الإسلامي إلى هذه العوامل ، أما

(١) فارد ما مله في ذي نوير من ٧٤ و ١٩٨ .

التصوف العملي فقد تأثر في رأيه بالخطفة الهندية الفارسية<sup>(١)</sup>.

فأما الزعد فقد نشأ مع الجماعة الإسلامية ونشأ في عهد الصحابة والتابعين على ما أشرنا في مستهل هذا الفصل ، قال تعالى « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله »<sup>(٢)</sup> ففسرها مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة — من أمثال مجاهد وأبي أمامة الباهلي والمتصوفة القدامى ممن عرفوا بالحرص — تنسباً بجيز الرهبانية ويمتدحها حتى طارح الزمخشري هذا التفسير بتفسير يحرمها ويميز الإسلام منها<sup>(٣)</sup>.

#### التصوف النظري وعزائمه :

أما التصوف — النظري أو الإشرافي — بمناهه الدقيق فقد نشأ في القرن الثالث للهجرة ، كان التصوف قبل ذلك ينزع بأهله إلى غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، وبكلمة نراه على يد معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ يبدأ في أن يكون وسيلة لالتماس المعرفة ، إذ يقول عن التصوف « إنه الأخذ بالمخائيق ».

واعتبر « نيكسون » ذا القرن المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ — وقد نشأ عن أربن نوبين وشمس في أنجم من صعيد مصر — أحن أهل التصوف

(١) انظر مقدمة الدكتور أحمد العلا عفيفي لكتاب « في التصوف الإسلامي وتاريخه » وقد أرخ في مقدمته أبحاث المستشرقين في التصوف الإسلامي فأحسن تأريخها والتعليق عليها ثم انظر ص ١٤ و ١٨ و ٢٢ من الكتاب السالف .

(٢) سورة الحديد آية ٢٨ .

(٣) يؤكد « ماسينيون » أن الحديث المعروف « لا رهبانية في الإسلام » قد وضع في القرن الثالث للهجرة على أكثر تقاير تحييداً للتفسير الجديد الذي يحرم الرهبانية — انظر ما كتبه في هذا الصدد في مادة « تصوف » بدائرة المعارف الإسلامية — والرأي عقيدتنا أن الحديث إذا صح أنه موضوع فإن هذا لا ينفي أن الإسلام يحرم الرهبانية كما تفهمها لأنه لا يحدد تحريم الزواج ولا الانقطاع لله والاحصراف عن العمل واعتزال الناس ، بل يمدح التمتع بطيبات الرزق وهو في شمهات يأمر بالجمع بين الدنيا والآخرة ، وفي ذلك نزلت آيات قرآنية وقيل أحاديث نبوية لا مجال الآن للاكتفاء .



بإطلاقاً بأن يكون واضح أسس التصوف وأكبر شخصية شككت الذهب الصوفي وطبعته بطابعها الدائم ، وقد اعترف له بهذا الفضل كتاب التراجم والأورخون من المسلمين ، ويؤثر عنه أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع ، وأول من فسر إشارات الصوفية ، وفي هذا وفي غيره ما يكفي للدلالة على أنه — لا البسطامي كما كان يعتقد « ونفيلد » Whinfield — صاحب الفضل الأكبر في تشكيل الفكرة الصوفية .

وعلى يد أبي اليزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ نشأت لأول مرة نظرية الاتحاد — اتحاد الإنسان بالله أو الناسوت باللاهوت — وكان أول من استخدم كلمة الفناء وأراد به محو النفس الانسانية بآثارها وصفاتها ، فكان بهذا أول من وضع أساس مذهب الفناء ، وكانت له شطحات تجذب أخرجه عن حده حتى قال : « إني أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعبدوني » ( تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ج ١ ص ١٣٧ ) « سبحانه ما أعظم شأنه . ١ » ( نفس المرحوم ص ١٤٠ ) ...<sup>(١)</sup> إلى آخر هذه الشطحات .

وعلى يد الحلّاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ نشأت نظرية الحلول ، وقد قل في كتابه « الطواسين »<sup>(٢)</sup> « أنا الحق » أي أنا الحق الخالق « إني ما ولت أبداً بالحق حقاً » « ما في الدنيا غير الله » ! وهو يلتبس بحوصفاته لأنها تنميه من أن يتصل وتخل فيه صفاته الإلهية<sup>(٣)</sup> .

(١) نيكلسون ص ٧ - ٨ و ٢٧ و ٢٣ - ٢٤ من كتاب « في التصوف الإسلامي وتاريخه » ترجمة الدكتور عفيق وانظر نيكلسون أيضاً في بحثه عن التصوف في كتاب ( تراث الإسلام ) The Legacy of Islam ص ١١٥ - ١٦ . ورأى ماسينيون Massigauon أن هذا النوع المصري ( والبسطامي ) كانا أول من استخدم لفظ الفناء بهذه الصوفى ، ولعل الأصح ما رآه نيكلسون حين ضاف هذا الفصل للبسطامي دون السابقين عليه .

(٢) نشره « ماسينيون » مع تعليقات وملاحظات عام ١٩١٢ وترجمه وكتب عنه بحثاً قجماً في مجلدين تحت عنوان : La Passion d'Al-Hosayn ou Mansour al-Hallaj Paris 1922 ( وترجمه الطواسين به ص ٨٣٠ / ٨٩١ ) وكتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية (٣) يتفق الاعلاء والحلول في أن كنههما يهبر عن حقيقتين اندمجتا فكانت حقيقة واحدة . =

وفي الشطر الأخير من القرن الثالث للهجرة انتظم الصوفية أساندة ومريدون يتبعونهم ، وعُرفت عندهم قواعد السلوك ، واسكنهم كانوا يُنحصرون سلوكهم وأبحاثهم لمقتضيات القرآن والسنة ، ولكن الأمور جرت بعد هذا على غير هذا النحو كما سنعرف بعد قليل .

وقد أشرنا إلى أن أهل السلف والمتكلمين قد ضاقوا بمثل هذه النظرات الجامحة في التصوف وحسبنا أن نقول الآن إن الفزالي المتوفى عام ٥٥٥ هـ - يمثل التصوف الذي يسير الكتاب ويتمشي مع السنة - قد أنكر الحلول والاتحاد بطريقة لهذا النوع من العرفان ، وقرر قيام الخدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن ، وصرح بأن هذا لا يجرى باتحاد أو حلول أو نحوه ، إذ قرى بين العلم الذي يحصيه العلماء والحكماء بالعلم والاستدلال ، وبين العلم الذي يهب على قلب النبي أو الولي دون نظر أو تعلم ، ورأى أن الطريقة التي تنكشف بها الخجب عن أعين القلوب ليتجلى ما هو مسطور في اللوح المحفوظ هي التبدل وليست التأمل ، وأقصى ارتب رتبة التي الذي تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف الخي في أسرع وقت <sup>(١)</sup> .

وطهر التصوف الإشرقي حتى يد السهروردي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ الذي رأى أن « النفوس الماطقة في جوهر المملوكات - أي عالم المقولات والحركات - أن ما يشغلها من عالمها ( هو ) هذه القوى البدنية ومشغلها ، فإذا قويت النفس ، الفضائل الروحانية وصعب سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، نتخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتلتقي منه المعارف ،

ممكن الاتحاد يقرر اتحاد المخلوق بالخالق . بهذا يمرر مذهب الحلول حلول الله في مخلوقاته ، ويختلف هذان المذهبان عن مذهب وحدة الوجود في أن الأخير يعبر عن حقيقة واحدة هي الله من جهة والمخلوقات من ناحية أخرى كما سنعرف بعد قليل .

(١) الفزالي : الإحياء ج ٣ ص ١٦ وانظر كتابها : التنص بالغيب عند مفكري

وتتصل بالنفوس الفلسفية المألوفة بحركاتها وبلوازم حركاتها وتقتضي منهم الفيات  
في نوعها وبمقتضاها ، كمرآة تنعش بمقابلته ذي نقش . . . » (١)

وهكذا إذا تعالينا من شواغل البدن ، وتأملنا كبرياء الحق والنور الفاضل  
من لونه ، وجدنا في أنفسنا بروحا ذات بريق وشروفا ذات تشريق ، وشاهدنا  
أوطارا وقضينا أودارا (٢) ، وبهذا يتمكن الإنسان من الاعتماد بروح القدس  
لنسي عقد الحسنة . النقل الفصيح ، وهو أبونا ورب طلام نوعنا ومفيض نفوسنا  
ومكملها بالكالات الملية (٣) .

بهذا يتصل التصرف بالنفوس الفلسفية ويدرك شقي المعلومات والمعارف في  
عالم السب ، وتلك هي غاية التصرف التي يسعى إلى تحقيقها أصحاب التصرف  
الإشراقي ، وهي شعبة بضية الفيلسوف في المادة التي تتحقق بالاتصال بالعدل  
الذي وإن اختلفت أطره عند كل منهما .

في تحرير هذه المسألة ودراسة الحلول التي منتهى كل من يتقنى في وحدة  
الوجود على يد أبي حامد الغزالي سنة ٤٢٨ هـ ، وخلال سنة أن لوجود حقيقة واحدة ،  
رئيس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليس آخر من تطايرة والعقل الإنساني الذي  
لا يستطيع أن يدرك الوحدة الكلية الأشياء أو يدرك المجموع كجسموع ، « الحقيقة  
الوجودية واحدة في جوهرها وقاتها متمكنة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا  
باعتبارات والنسب والإضافات ، إذا ظهرت إليها من حيث ذاتها ذات هي الحق ،  
وإذا ظهرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها غلت هي الحق — أي العالم ، وفناء  
الإنسان عن إنيته — أي صفاته البشرية — عند ابن عربي ومن جرى مجراه  
من أتباع الوحدة » قال يتحقق فيها الصوفا من اتحاد موجود بالفعل كان قد

(١) المهرودي في : هذا كل البور من ٤٣ - ٤٤ .

(٢) المصدر نفسه من ٢٢ .

(٣) من ٢٨ من المصدر السابق ومارك كتابنا ، الإسلام من ١٢٧ .

حجبه عنه اشتغاله بإنشائه « بينما يتحقق الفناء عند الحلاج وأمثاله من دعاة الحلول بحصر الصفات التي تهوِّقه عن الاتصال فتعمل مكانها للصفات الإلهية على ما أشرنا من قبل <sup>(١)</sup>

وعاصر « ابن عربي » صوفي كبير هو « عمر بن الفارض » المصري المتوفى سنة ٦٣٢ هـ الذي كان الحب الإلهي أخص ما يميز تصوفه ، اتخذ الذات الإلهية موضوعاً لحبه ، واستغرق في الشغف حتى غيى عن ذاته واتحد بمحبهم به ، واندهجت في أدواقه الصوفية أنظار فلسفية لا تخفى <sup>(٢)</sup>.

### التصوف العملي ومظاهره :

وبدا التصوف يعمد إلى متابعة العمل وينصرف عن الجانب النظري إلى حد كبير ، فظهرت في أواخر القرن السادس للهجرة الطريقة القادرية التي تسمى إلى عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة ٥٦٩ هـ والرقاعية التي تنسب إلى أبي الحسين الرقاعي المتوفى سنة ٥٧٥ هـ وتعددت الطرق بعد ذلك فظهرت الشاذلية لمشيئها أبي الحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٩ هـ وغيرها من طوائف .

نشأ التصوف بمصاهير الجلي في مصر في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة فيما يقول المقرئ في فقيمت لزوايا والخراقي والربط التي أعدت للعباد يقيمون بها طامعين كاشعين عن عطاء المحسنين والموسرين ، منقطعين إلى عبادة الله والتمسكه في دينه ، وقد حُبست عليها الأوقاف وأجريت عليها الأرزاق وأجزل

(١) انظر الدكتور أبو العلا عفيف في تباينه على مقال « ابن عربي » في دائرة المعارف الإسلامية ، ثم في مقدمته لكتاب نصوص الحكم لابن عربي ص ٢٤ وما بعده في ج ٢ ص ١٧ ، وقد رفض رأي « تون كرمر » في رد « وحدة الوجود » إلى صوفية القرون الثلاث من بيطاي رابعه وإصلاح ( لأنهم فدانى حب الله من أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا غير الله ، وعدد وحدة شهود لا وحدة وجود ) .

(٢) تفصيل هذا في كتاب قيم وضعه الدكتور محمد مصطفى حلمي رسالة الدكتوراه في « ابن الفارض والحب الإلهي » .

لها العطاء ، حتى ينهيا الجو الصالح للعبادة والاختلاء للتهجد والذكر وما يدخل في بابيه ، تحول التصوف من ظاهرة وجدانية فردية إلى ظاهرة اجتماعية تتمثل في حياة أتباعه في رحاب الزوايا تحت إرشاد شيوخهم ممن مكنتهم شخصيتهم من اجتذاب المريدين ، ويتسرت لهم ثقة المحسنين من الأثرياء والأسماء ممن تكفلوا برعاية حياة الفقائف والحرمان عند هؤلاء الزهدة إلى نعيم وترف تخلو منه حياة سائر الناس في عصرهم !

ولكن هذا التصوف الجمي قد فشا في مصر منذ نهاية القرن التاسع وبداية العاشر للهجرة ، واعتنقه العوام والدجالون واتخذوه أداة للكسب الرخيص وتضليل الناس ، ولبت على هذه الحال حتى أخذت مصر تتصل بالعالم الأوربي منذ حملة نابليون وقيام الوالي محمد علي بالحكم ، فأخذ نفوذ هؤلاء يتضاءل بعد سعة ، وبدأ فساد سيرتهم ينكشف بعد خفاء<sup>(١)</sup> .

### موقف أهل السنة من التصوف :

وقد أشرفا إلى أن أهل السلف قد ضافوا بالتصوف الذي تسلمت إليه النظرات الفلسفية في المعرفة والوجود فابتعد عن قواعد العقيدة الدينية ، وأن الأشاعرة قد تسددوا لإنكار الانحدار والحلول وما يدخل في بابيه ، وضاق الفقهاء والمتكلمون منهم بهؤلاء الصوفية الذين ينشدون الضمير ويحتمكون إلى فضائه الباطن لأن شريعة القرآن تحاسب الناس على ما ظهر من أعمالهم وآثارهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين ، فقالوا إن حياة الصوفية تسلمهم لا محالة إلى الزيغ لأنهم يقدمون النية على العمل ، ويؤثرون الشئنة على الفرض ، والطاعة على

(١) انظر في تفصيل هذا كتابنا : « التصوف في مصر إبان الحكم العثماني » وخاصة ص ٣٧ وما بعدها ، ثم في كتابنا : « الشراعي إمام التصوف في مصر » وخاصة ص ٧ وما بعدها .

المعبادة ، وقد سبق الخوارج إلى معاداة الصوفية ثم تبعهم الإمامية في القرن الثالث للهجرة ، ضاقوا بكل نزعة صوفية لأنها تُسلم المؤمنين إلى حياة شاذة تتمثل في التماس الرضا عن غير توكل بالآئمة الاثني عشر ، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف ودحضه منهم فريقان : الحشوية لأن « ابن حنبل » عاب التصوف لأنه يصرف أهله عن ظاهر العبادة ويدفعهم إلى طلب الخلطة مع الله ومن ثم يبيعون لأنفسهم أن يُغفلوا الفرائض ؛ والفريق الثاني يمثل « حشيش » و « أبو زرعة » من تلامذة ابن حنبل الذين اعتبروا الصوفية من طائفة الزنادقة واستنكر الظاهرية العشق لأنه يقوم نظرياً على التشبيه وعملياً على الملامسة والحلول ، وإن كان أهل السنة لم يقولوا مع هذا بمروق المعتدلين من الصوفية . ومن الظاهرية الذين هاجموا الصوفية ابن حزم إذ كتب في الجزء الرابع من فصله فصلاً تحت عنوان « ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقتهم » إذ روى عن بعضهم أنه فضل بعض الأولياء على جميع الأنبياء والرسل ، وقال إن من باغ الضاية القصوى في الولاية سقطت عنه التكاليف الدينية من صلاة وصيام وزكاة ونحوها وحلت له كل المحرمات من زنا وخمر ونحوه .

على أن « ماسينون » كان على حق حين لاحظ أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من الصوفية ، بل كانوا يلجأون إلى الرسائل الصوفية المروفة ويلتمسون منها الهداية في معاملاتهم وعباداتهم ، وكان ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم وأمثالهم ممن حملوا على الصوفية في غير رفق ولا هوادة ، ينطوون على احترام الغزالي ويعتبرونه حجة في مسائل الأخلاق .

ومع هذا فإن الفقهاء الذين أشند سخطهم على جهوح المارقين من الصوفية قد أعوزتهم السلطة الزمنية التي تمكنهم من اضطهاد خصومهم والتكديك بهم ، وحالات الاضطهاد التي عرفت في تاريخ الإسلام قليلة من ناحية ، وسرعتها من ناحية أخرى إلى أسباب سياسية أو بواعث شخصية ، وأظهر هذه الحالات في

تاريخ التصوف يمثل في مقتل الحلاج عام ٣٠٩ هـ ومصرع السهروردي عام ٥٨٧ هـ وقد عرضنا لبيان مآسهما بشيء من التفصيل في كتاب لنا غير جمع إليه من شاء<sup>(١)</sup> ؛

أما في المرحلة الأخيرة التي كاد الدجل فيها أن يطمس آية التصوف الصادق ويغشى نوره ، فحسب رجال السنة باعثاً على الإنكار تحرر الكثيرين من مذمى التصوف عن قيود الشريعة ، بحجارة الملاذية الذين كرعوا مدح الناس فقطحوا بما يدعو إلى ملامتهم والدم في سلوكهم ، أو تفلحوا للمعارضين الذين استغفروا بمظاهر الشرع ورسووه ، أو انقاساً لأيسر سبل الحياة حتى زعم بعضهم أن الإيمان إنما يلتزم بأوامر الله ونواهيه حتى يصل — إلى الله — فإذا وصل — بالتصوف — أحل له ما حرم على غيره من الناس ، فلا يأمر بأمر الله ولا ينهى عن شيء شرعي !! أي تسقط عنه التكاليف الدينية . ! وكان في سلوك هؤلاء المصوفية تطبيقاً لمثل هذه القواعد . ! فكان هذا كفيلاً بإثارة السخط بين رجال الشرع على سلوكهم المريب .

وإذا استقينا هذه المرحلة من حياة التصوف جاز أن نقول إن التصوف في كل أدياره وسراجل حياته الطويلة كان يعبر عن المثل الديني الأعلى ، ويمثل بمن أسنى حياة روحية في تاريخ الإسلام ، وبمقدار ما أتى من عنف واضطهاد كان مثلاً للحب والتسامح ، فسيمة الحب التي استغرقت حياة المصوف طويلاً وعرضاً ، وشاعت في تفكيره يميناً ويساراً ، قد تجاوزت حبه لله وامتد فيضها حتى شمل الناس — أصدقاء كانوا أو أعداء .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٣٠ وما بعدها من الطبعة الثانية

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

الفزالي : ( ١ ) الإحياء ٣ أجزاء

( ٢ ) كهيماء السعادة .

( ٣ ) الرسالة المدنية .

النشيري : الرسالة ( ترجمها Richard Hartmann ) .

ابن عربي : فصوص الحکم ( طبعة الدكتور أبي الصلاصيني في جزين )

المبروردي ( المقتول ) : ( ١ ) حكمة الإسرائي .

( ٢ ) هياكل النور .

أبو نصر السراج : اللمع ( نشر وترجمة نيكلسون (Nickolson)

المجذوبري : كشف المحجوب ( نشره وترجمه عن الفارسية إلى الإنجليزية

نيكلسون ) .

المسكي : قوت القلوب .

ابن الجوزي : تلخيص إبليس ( والمؤلف من خصوم التصوف ، وقد طبع

كتاباه بالقاهرة عام ١٣٤٠ هـ وأعيد طبعه عام ١٣٤٧ هـ .

R. Nickolson : (1) The Mystics of Islam

(2) Studies in Islamic Mysticism

(3) The Idea of Personality

Affili, A. E., The Mystical Philos. of Mohid - Din Ibn Arabi

Massigou, L., (1) Essai sur les origines du lexique technique  
de la mystique musulmane

(2) Recueil de textes inédits concernant

L'histoire de la mystique en pays de l'Islam